السياسة

بين النظرية والتطبيق

دكتور
محمد علي محمد
أستاذ علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دكتور
علي عبد المعطي محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - الأزاريطة - ت ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قناة السويس - الشاطبي - ت ٥٩٧٣١٤٦



السياسة

بين النظرية والتطبيق

السياسة

بين النظرية والتطبيق

دكتور محمد علي محمد

دكتور علي عبد المعطي محمد

١٩٩٩

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش سوتير - الأزاريطة - ت ٤٨٣٠١٦٣

٣٨٧ ش قنال السويس - الشاطبي - ت ٥٩٧٣١٤٦

الطبعة السابعة

جاء فى تصدير الطبعة الأولى لكتابنا « السياسة بين النظرية والتطبيق » أن فكرته نبعت عن اعتقاد راسخ لدينا بأن فهم السياسة يحتاج إلى منظور متكامل ومتعدد الأبعاد، فطالما أن علماء السياسة يتناولون علمهم على مستويات ثلاثة هى: النظريات الكبرى، والتحليلات النقدية للاتجاهات والتيارات السياسية المختلفة، ثم اختيار القضايا السياسية من خلال البحث الأمبيريقى ، فإن هذه الجهود تكتسب معناها الحقيقى إذا وضعت فى إطار التفاعل الصحيح بين النظرية والبحث، بين الفكر المجرد والسياسات العملية، بين النظرية والتطبيق.

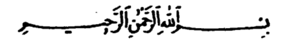
كانت هذه الفكرة هى الأساس الذى قام عليه هذا الكتاب، لكن النجاح الباهر الذى حازه لدى القراء من طلاب الجامعات والمثقفين من جهة والمتخصصين فى هذا المجال من جهة أخرى دفع كل واحد منا إلى إثراء فرع تخصصه فى مجال السياسة ونتج عن ذلك إنبثاق كتابين عن هذا الباب : الأول هو كتاب « أصول علم الاجتماع السياسى » للأستاذ الدكتور محمد على محمد رحمه الله الذى رأس قسم الاجتماع بكلية الآداب جامعة الإسكندرية بكل حب واقتدار، وكتاب « الفكر السياسى العربى » لكاتب هذه السطور . ظهر الكتابان عن دار المعرفة الجامعية صدر الأول عام ١٩٨٥ بينما الثانى عام ١٩٩١

وبينما تناول الكتاب الأول الجانب السوسيولوجى من السياسة، ركز الكتاب الثانى على الجانب الفلسفى أى على تناول النظرية السياسية عبر العصور، وأيضاً كتب لهذين الكتابين النجاح الباهر خاصة بين المتخصصين المدققين والباحثين الجادين فى الحق السياسى.

بيد أنه لوحظ أن القارئ حينما يطلّع على الكتاب الأول يقوده الحنين إلى الكتاب الثانى بغية مزيد من التأصيل والتعمق وحينما يطلّع على الكتاب الثانى يقوده الحنين إلى الكتاب الأول بغية مزيد من التعرف على الأبعاد الأمبيريقية والسوسيولوجية للفكر الفلسفى المجرد. وهنا كان لابد من الرجوع إلى المنظور المتكامل والمتعدد والأبعاد أى إلى الكتاب الأصل ... إلى كتاب السياسة بين النظرية والتطبيق. وهو مايسعدنا أن نقدمه لجمهور القراء فى ثوبه الجديد، يحدونا الأمل فى أن يستفيد منه مايريد الإستفادة ، والله من وراء القصد، وهو على كل شئ قدير ...

الإسكندرية فى ١٩٩٨/٧/٧

الأستاذ الدكتور
على عبد المعطى محمد
أستاذ ومدير مركز التراث القومى والمخطوطات
بجامعة الإسكندرية



تصدير

نبعت فكرة كتاب: «السياسة: بين النظرية والتطبيق» عن اعتقاد راسخ لدينا بأن فهم السياسة يحتاج إلى منظور متكامل ومتعدد الأبعاد. فطالما أن علماء السياسة يتناولون علمهم على مستويات ثلاثة هي: النظريات الكبرى، والتحليلات النقدية للاتجاهات والتيارات السياسية المختلفة، ثم اختبار القضايا السياسية من خلال البحث الإمبيريقي، فإن هذه الجهود تكتسب معناها الحقيقي إذا وضعت في إطار التفاعل الصحيح بين النظرية والبحث، بين الفكر المجرد والسياسات العملية. على هذا النحو نستطيع القول بأن مجال البحث السياسي قد اتسع، بحيث لم يعد مقصوراً على دراسة الدولة وتحليل بنائها تحليلاً استاتيكياً صورياً،

بل أصبح من الضروري أيضاً إدراك كافة القوى التاريخية والاجتماعية والفكرية والنفسية التي كان تفاعلها هو العامل الرئيسي في ظهور الدولة ذاتها وفي تشكيل تنظيماتها وتوجيه عملياتها وسياساتها.

تلك حقيقة تجعل الصلة بين السياسة وعلم الاجتماع من جهة، وبينها وبين الفلسفة والعلوم الإنسانية من جهة أخرى، وثيقة للغاية. فإذا كان علماء السياسة يدرسون الدولة كموضوع لعلمهم، فإن الدولة هي في واقع الأمر واحد من النظم الاجتماعية العديدة التي توجد في المجتمع. هكذا لا نتصور دراسة للمجتمع تخلو من تحليل للنسق السياسي باعتباره من أهم مكونات البناء الاجتماعي، كما يعتقد كثيرون من علماء السياسة ـ وبخاصة المعاصرين منهم ـ لأنه يتعين دراسة العمليات السياسية بوصفها تعبيراً عن مركب من العلاقات السوسيولوجية والسيكولوجية. ومن ناحية أخرى تشكل دراسة الفلسفة إطاراً مرجعياً ضرورياً لفهم النظريات السياسية والفكر السياسي بصفة عامة الذي يعد نتاجاً لتأملات الفلاسفة وجانباً رئيسياً من تحليلهم للكون والمعرفة على مر العصور.

* * *

في ضوء ذلك تحددت خطة هذا الكتاب مستهدفة إعطاء دارس السياسة تصوراً منظماً للميدان من وجهة نظر التكامل بين الجانبين الفلسفي والاجتماعي. ويقع الكتاب في ثلاثة أبواب، يعرض الباب الأول لعلم السياسة: أسسه وموضوعاته ومناهج البحث فيه، ويضم فصلين يناقش الأول منهما طبيعة علم السياسة وصلته بالعلوم الأخرى، والفصل الثاني مناهج البحث في علم السياسة والمشكلات المنهجية الرئيسية لهذا العلم. ويتناول الباب

الثاني تطور النظريات السياسية منذ الفكر اليوناني حتى عصورنا الحاضرة، فينقسم إلى أربعة فصول يتتبع الأول منهما النظريات السياسية عند الإغريق منذ البدايات الأولى للفلسفة السياسية حتى الأنساق الفكرية التي قدمها أفلاطون وأرسطو. ويعرض الفصل الثاني للنظريات السياسية خلال العصر الروماني والعصور الوسطى فيبرز أهم ملامح الفكر السياسي في هذه الفترة كما تتضح من كتابات شيشرون، وسينيكا، وأوغسطين، وتوما الأكويني. ويحلل الفصل الثالث النظريات السياسية خلال عصر النهضة والعصر الحديث فيناقش آراء مكيافللي، وبودان، وهوبز، ولوك، وروسو. ويتناول الفصل الرابع النظريات السياسية المعاصرة فيختار ثلاثة نماذج أساسية لها هي: فلسفة هيجل السياسية، والماركسية، والفكر السياسي عند بوزانكيت.

أما الباب الثالث والأخير: فقد خصص لتناول المسائل المتصلة بالعلاقة بين السياسة والمجتمع، فبدأ الفصل الأول بالدولة وأشكال الحكومات، موضحاً طبيعتها وأركانها الأساسية، والنظريات المفسرة لها، ومناقشاً الأشكال المختلفة للحكومات، مع الاهتمام بإبراز العلاقة بين الدولة والمجتمع. ويتناول الفصل الثاني مفهومي السيادة والقانون فيحلل طبيعة السيادة، وخصائصها، وتصنيفاتها، ونظرياتها، ويستعرض صلتها بالقانون فيبرز طبيعة القانون ومدارسه المختلفة. ويعالج الفصل الثالث الديمقراطية فيحدد معناها وشروط قيامها وعلاقتها بالحرية، ويستعرض صور الحكم الديمقراطي، والانتقادات التي وجهت إلى الديمقراطية. وفي الفصل الرابع نجد تناولاً للسياق الثقافي للسياسة من خلال مناقشة مفهوم الأيديولوجية السياسية في محاولة لتفسيره، ومناقشة تأثير الأيديولوجيات وفعاليتها. وينصب الفصل الرابع والأخير على

توضيح مفهوم البيروقراطية بوصفه من المفاهيم السياسية الرئيسية التي تحتاج إلى مناقشة وتحديد، وتتضمن المعالجة هنا توضيح طبيعة المصطلح، ودراسة نظريات البيروقراطية المختلفة عند الماركسيين، وماكس فيبر، وروبرت ميشيلز وغيرهم من الدارسين المحدثين والمعاصرين.

* * *

هذا وقد تم الإنجاز النهائي للكتاب من خلال تقسيم للعمل تولى فيه الدكتور محمد علي محمد كتابة البابين الأول والثالث، والدكتور علي عبد المعطي كتابة الباب الثاني.

وإنا لنأمل أن يحقق نشر هذا الكتاب الهدف الذي دفعنا إلى تأليفه وهو أن يكون مقدمة لدارس السياسة تعرض له الموضوع عرضاً واضحاً مبسطاً يبرز التكامل بين الجانبين الفكري الفلسفي، والواقعي الاجتماعي.

والله الموفق

المؤلفان

البَابُ الأوَّل

عِلم السِّياسَة: أُسُسه وَموضُوعاته وَمناهج البَحث فيه

الفصل الأول : طبيعة علم السياسة وصلته بالعلوم الأخرى.

الفصل الثاني: مناهج البحث في علم السياسة.



مُقدمة

طبيعة علم السياسة وصلته بالعلوم الأخرى

مدخل

لا جدال في أن السياسة أصبحت تمثل في وقتنا الحاضر مسألة حيوية لا بالنسبة للمتخصصين في العلوم الاجتماعية أو المشتغلين بالسياسة فحسب، بل إن كل فرد في المجتمع يتحدث في موضوعاتها ويناقش تساؤلاتها مثلما يتعرض للموضوعات المألوفة الأخرى في حياتنا العامة كالدين أو الحب، فكأننا جميعاً لدينا أفكار ومشاعر واتجاهات خاصة نحو المسائل السياسية. والحق أن هذا الرواج الذي حققه علم السياسة يرجع إلى أن العالم المعاصر قد أصبح عالماً سياسياً، بحيث تعذر على المرء أن يقف بعيداً أو منعزلاً عن تلك المناقشات والمناورات السياسية الدائرة على نطاق واسع، الأمر الذي دفع بعض

الدارسين إلى وصف الإنسان الحديث بأنه «إنسان سياسي Political Man».

غير أن ذلك لا يعني أن دراسة السياسة حديثة العهد، إنما هي في الواقع قديمة قدم الحياة السياسية ذاتها. ومعنى ذلك أن كتابات علماء السياسة المحدثين ترتبط أساساً بالحياة السياسية المعاصرة والمصالح السائدة فيها وإن كانت هذه الكتابات تستمد جذورها الحقيقية من الأفكار والممارسات السياسية القديمة. ومن هنا جاءت أهمية تحليل هذه الأفكار والممارسات كما توجد في التراث الكلاسيكي لعلم السياسة، طالما أنها تلقي الكثير من الضوء على الوضع الراهن للدراسات السياسية. وجدير بالذكر هنا أن الأعمال السياسية المبكرة تختلف فيما بينها اختلافاً ملحوظاً حول مجال علم السياسة ومفاهيمه وأهدافه على نحو يكشف عن الفروق القائمة بين المدارس المعاصرة في هذا الصدد، يضاف إلى ذلك أن هذه الأعمال تصور لنا طبيعة الحضارة الغربية التي نشأ في نطاقها علم السياسة[1].

---

(١) هناك دراسات سياسية عديدة تناولت التاريخ للفكر السياسي الغربي، وهي ذات فائدة كبرى للقارىء الذي يريد أن يتعرف بصورة موسعة على هذه الأصول. نذكر منها مؤلف جورج سباين: تاريخ النظريات السياسية (الذي صدرت له ترجمة عربية) انظر:

George H. Sabine, **A History of Political Theory**, 3rd édition (Holt, 1961).

وانظر أيضاً مؤلفات أخرى تغطي مراحل محددة من تطور الفكر السياسي:

Thomas I. Cook, **History of Political Philosophy From Plato to Burke** (Prentics. Hall, 1936).

G.E.G. **Catlin, the Story of the Political philosophers** (McGraw - Hill, 1939).

ويجد القارىء عرضاً لأعمال وكتابات رواد علم السياسة عند:

Lee. C. McDonald, **Western Political Theory**, the Modern Age (Horcourt Brace, 1963).

حيث يغطي هذا الكتاب الفترة منذ القرن السابع عشر حتى وقتنا الحاضر. وكذلك كتاب رواد الفكر السياسي (في ثلاثة أجزاء) هي على التوالي:

M. B. Foster. **Plato to Machiavelli** (Houghton Mifflin, 1941).

W.T. Jones, **Machiavelli to Bentham**, (1947), L.W. Lancaster, **Hegel to Dewey**, (1959).

وأنظر عرضاً بيلوجرافياً في: William Ebenstien. **Great political Thinkers**. (Rinehart, 1959).

ولعلنا نبدأ بمناقشة لمفهوم السياسة، مسترشدين في ذلك بتلك الحكمة الشهيرة التي قالها «فولتير Voltaire» ومؤداها: «إذا أردت أن تتحدث معي فعليك أن تحدد مصطلحاتك»، ولهذه العبارة قيمة خاصة إذا كنا إزاء موضوع اختلفت فيه الآراء وتباينت إلى درجة كبيرة. والواقع أن البعض قد يجد في مفهوم السياسة بساطة تبدو واضحة للوهلة الأولى، فهو من أكثر المفاهيم تداولاً وانتشاراً بين الناس، إذ يقصد به عادة تلك الأمور التي تختص بها الأحزاب السياسية، والمسائل والمشكلات المطروحة أمام رجال السياسة، وكل ما تعلق بالتصويت والسلوك الانتخابي والمناورات السياسية. إلخ. وهذه بالتأكيد أنشطة سياسية مألوفة تدخل ضمن ما يعني مصطلح السياسة/ ومع أن علماء السياسة يعترفون بأن هذه المسائل تستغرق جانباً من المشكلات التي يعالجها العلم، وهي في الوقت ذاته أنشطة سياسية بالتأكيد، إلاّ أنهم يرون أن من الضروري عليهم أن يعمقوا نظرتهم أكثر من ذلك حتى تكتسب الشمول الكافي لإدراك موضوعات هذا العلم إدراكاً كلياً. أي أنهم يطالبون بتناول هذه المسائل على مستوى أكثر تعمقاً.

وهنا بالذات يبدو التناقض والتضارب في الرأي أوضح ما يكون، إذ يفتقد علم السياسة التحديد الدقيق الذي يجب أن يتوافر للعلم بصفة عامة، سواء على مستوى المجال الذي يتحرك فيه، أو المصطلحات والمفاهيم المستخدمة في التحليل، وذلك برغم البساطة التي يبدو عليها لأول وهلة. فليس غريباً إذن أن نجد صراعاً واضحاً، واختلافاً ظاهراً بين علماء السياسة يتحلى بصفة خاصة في تناولهم للموضوع الواحد من منظورات متباينة، ثم النتائج المتضاربة التي تخلص إليها مناقشاتهم وتحليلاتهم السياسية[1].

(١) يمكن أن نقدم صورة موجزة لهذا التضارب من خلال استعراض بعض ما كتب حول ما يعنيه مصطلح السياسة. يقصد بالسياسة -عند بعض الدارسين- (انظر قاموس العلوم الاجتماعية) تلك العمليات الصادرة عن السلوك الإنساني التي يتجلى فيها الصراع حول الخير العام من جهة، ومصالح الجماعات من جهة أخرى، ويظهر فيها استخدام القوة بصورة أو بأخرى لإنهاء هذا الصراع أو التخفيف منه أو استمراره

(See Kolb and Gould, A Dictionary of the Social Sciences, Tavistock, 1959, p.p. 515 - 516).

ويحق لنا الآن ان نتساءل هل نتوقع أن يستمر هذا التباين والتضارب هكذا بين علماء السياسة لفترة طويلة؟ لا شك أن علماء السياسة أنفسهم ليست لديهم مثل هذه الرغبة، ولا نتصور في الوقت ذاته أنهم لا يجتهدون في البحث عن علاج لهذه الظاهرة. ولقد حاول كثير من مفكري السياسة الكبار تقديم تعريف للسياسة، لكن الجهود التي بذلت منذ قرون عديدة خلت لم تحظ بالاتفاق. وباستطاعتنا أن نميز عند استعراض المحاولات العديدة التي بذلت في هذا الميدان بين منظورات ثلاثة يسعى كل منها إلى التدليل على صحة رؤيته للميدان[1].

وأول هذه المنظورات يرجع أساساً إلى فلاسفة اليونان القدامى، حيث اشتق مصطلح السياسة نفسه من الاسم اليوناني الذي كان يطلق على مجتمع المدينة آنذاك. ومعروف أن الحياة السياسية عند اليونان كانت نمطاً متميزاً للحياة في مجتمع المدينة، يقف في تعارض واضح مع أساليب الحياة الأخرى في الأسرة أو القبيلة. وقد فرقوا أيضاً بين هذا النمط وبين النظم الكبرى التي سادت في مصر وفارس . حيث لا توجد المواطنة الفعالة التي يطالب بها اليونانيون. وجدير بالذكر ، أرسطو عبر بقوة عن وجهة نظر اليونان، ولخص متضمنات حضارتهم، فالسياسة في رأيه هي كل ما من

= وأحياناً يقصد بالمصطلح تلك العمليات التي تحدث داخل نطاق الدولة، وعموماً، فإن معظم التعريفات الحديثة تنحو نحو الاعتراف بأن جوهر السياسة هو الصراع حول طبيعة الحياة الخيرة والعلاقة بين مصالح الجماعات، وهنا يمكن القول إن الصراع، والقوة، والسياسة العامة هي العناصر التحليلية الرئيسية في تعريف السياسة. ومن ثم أكد كثيرون أهمية القوة، «فالفعل السياسي هو ذلك الذي يتم من منظور القوة»

Lasswell and A Kaplan, **Power and Society**, New Haven, 1950, p. 240.

بينما وضع آخرون عنصراً آخراً موضع الاهتمام الأساسي» فنجد «إيستون D. Easton» يؤكد أن السياسة يقصد بها طبيعة السياسة العامة التي تصيغها أي جماعة. (انظر:

The Political System, 1953, p 128

(١) انظر:

Ernest Barker, **Princples of Social and Political Theory**, Oxford University Press, 1951.

شأنه أن يحقق الحياة الخيرة في مجتمع له خصائص متميزة أهمها الاستقرار والتنظيم الكفء، والاكتفاء الذاتي. أما علم السياسة فإنه يجب أن يركز على دراسة طبيعة الحياة الخيرة كما تظهر في المدن اليونانية، ويمكن التوصل إلى ذلك من خلال تفهم تجربة هذه الحياة، إلى جانب نقد وتمحيص ومناقشة القوانين والنظم السياسية المختلفة التي شجعت على ظهور هذه المدن. ولقد أثرت النظرة الأخلاقية التي عالج أرسطو من خلالها علم السياسة والتي استوعبت كافة الشؤون السائدة في المجتمع على اتجاه التفكير السياسي لعدة قرون لاحقة. ومع ذلك، لا نجد عالماً واحداً تكاملت نظرته للمجتمع والعلاقات الاجتماعية اعتماداً على هذه البدايات اليونانية القديمة، ذلك لأن اتجاه أرسطو في الدراسة اعتمد على المدينة، أو المجتمع المحلي الصغير، باعتباره التنظيم النهائي المكتفي ذاتياً والمعبر عن الحياة الإنسانية، كما افترض أيضاً أن الفرد سوف يجد ويحقق ذاته تماماً من خلال المواطنة في هذا التنظيم والاندماج والتكامل معه. ومعنى ذلك كله أن التصور الذي قدمه أرسطو للسياسة ـ كما سنرى فيما بعد ـ تصور يتسم بالاتساع الشديد.

وهناك وجهة نظر ثانية ظهرت في العصور الحديثة عند عدد كبير من الدارسين تسعى إلى تطوير منظور محدود أكثر مما سبق بحيث يمكن أن يصلح من الناحيتين التطبيقية والواقعية، وكان التعريف الذي اقترح في هذا المجال لعلم السياسة يتلخص في أنه العلم الذي يدرس «الدولة State»، ومن ثم فإن الأنشطة والنظم التي توصف بأنها سياسية هي تلك التي يتحدد انتماؤها أساساً إلى الدولة. غير أنه لسوء الحظ ظهرت صعوبات عديدة أمام محاولات تحديد هذا الكيان الذي يطلق عليه مصطلح الدولة، فلقد طبق المصطلح تطبيقات متباينة على المستويات السياسية، والقانونية، والفلسفية بحيث تعذر التوصل إلى تعريف دقيق يحظى بموافقة عامة[1]. وعلى الرغم

---

(١) هناك اتجاهات متباينة في تعريف الدولة تكشف عنها كتابات كل من علماء الاجتماع والسياسة، نجد ماكس فيبر يربط الدولة «بالقيادة السياسية «Politics as a Vocation =

من أن علماء السياسة يستخدمون المصطلح في مناقشاتهم بصفة مستمرة، إلاّ أنه لم يكتسب حتى الآن دلالة واضحة تكفي لكي تكون أساساً لقيام

= (in Greth and Mills. ed From Max Weber, London. 1647, p. 78). أما ماكيفر وبيج فقد ذهبا إلى أن الدولة تتميز عن كافة التجمعات الأخرى بأنها تعتمد أساساً على قوة القهر (Society: An Introductory Analysis, N. Y. 1949, p. 456) وأوضح جنز برج الصور المختلفة للدولة في تعريفه الذي ذهب فيه إلى أن الدولة توجد في كافة المجتمعات التي تسعى فيها الأنظمة المختلفة إلى حماية الأعضاء وتثبيت القواعد العامة.

(Sociology, London: Oxford University, 1934, p.p. 147 — 148).

هناك تعريف وصفي قدمه لازويل وكابلان مؤداه: أن الدولة هي جماعة إقليمية ذات سيادة
(Power and Society, New Haven, yale University Press, 1950, p. 181).

وهذا التعريف يختار أربعة عناصر أساسية هي: الشعب، والإقليم، والحكومة، والاستقلال - بوصفها معايير ملائمة لتمييز الدولة عن غيرها من التنظيمات والتجمعات الأخرى. على أن كافة هذه الاتجاهات، وإن اختلفت فيما بينها - إلاّ أنها تتميز بأنها لا تطرح المسائل السياسية غيرمنفصلة عن تساؤلات هامة مثل لماذا توجد الدولة؟ أو لماذا يتعين طاعة الدولة؟ أو ما هي الأسس التي تبرر وفقاً لها وجود الدولة؟. ويمكن توضيح هذه النقطة بالرجوع إلى تعريف بيلارد للدولة مؤداة أن «الدولة هي النظام الذي يسعى إلى تنظيم إرادة الشعب، تنظيماً سياسياً بالنظر إلى المصالح الجمعية» (Ballard, Social Institutions, N.Y. 1936, p. 253).

وهذا التعريف يعرض الفكرة القائلة بأن قوة القهر التي تمارسها الدولة ترتبط على نحو ما بإرادة الشعب، وأن لهذا الشعب مصلحة عامة. ومع ذلك فهناك صعوبات تتصل بالقول بأن هناك ارتباطاً بين إرادة الشعب واستخدام القوة داخل الدولة، هذا فضلاً عن صعوبة الاتفاق حول تلك الوظائف أو الغايات التي تحققها الدولة. (جدير بالذكر أيضاً أنه يتعين التفرقة بين الدولة والمجتمع. فقد ذهب ويلسون وكولب إلى أن «الدولة هي جزء من المجتمع، وليست المجتمع كله»، Wilson and Kolb Sociological Analysis New York, Harcourt, 1949, p. 517

وأكد دارسون آخرون من أمثال بيلارد: «أن الدولة تهتم بمصالح عامة عديدة، على حين أن التجمعات الأخرى تركز على عدد محدود من المصالح». بينما لاحظ روتر وهارت «أن الدولة هي تنظيم يستهدف غاية خاصة».

Renter and C.W. Hart, Introduction, to Socioloty New York McGraw - Hill, 1933, p.p 130 - 131.

وهناك تفرقة أخرى بين الدولة والحكومة، فالثانية هي الميكانيزم الذي تتحرك بواسطته الدولة. وأخيراً نظر بعض الدارسين إلى الدولة بوصفها مرتبطة بمفهوم العدالة.

Kelsen: General Theory of Law and State, Gambridge, 1949, p.p. 182 - 183.

دراسة علمية منظمة حول مفهوم الدولة. وعلى الرغم أيضاً من أن أي مجتمع سياسي يمكن أن نطلق عليه مصطلح الدولة ـ ويحتاج ذلك غالباً إلى تحديدات أخرى كما هو الأمر بالنسبة لدولة المدنية، والدولة القومية، والدولة الحديثة ـ فإن هذه التسمية لا تضيف كثيراً إلى فهمنا للسياسة، ولهذا فنحن بحاجة إلى أن ننظر فيما وراء الدولة لكي نعرف تماماً السبب الذي يجعلنا نعتبرها ظاهرة سياسية.

أما ثالث هذه الاتجاهات، وهو حديث أيضاً، إلاّ أنه يضرب بجذوره في التفكير الذي ساد القرن السادس عشر عند ميكافيللي، ويؤكد هذا الاتجاه أن السياسة هي القوة «Power»[1]. وبهذا المعنى تصبح دراسة السياسة هي دراسة علاقات القوة بين الناس من حيث صورها وأشكالها والنظم التي تكون معبرة بنائياً ووظيفياً عن هذه الصور والأشكال. ويميل أصحاب هذا الاتجاه إلى النظر إلى علم السياسة على أنه مفرغ من أي محتوى أخلاقي، فالسياسة كما يقولون هي السيطرة، وعلى علماء السياسة أن يتقبلوا ببساطة دورهم الجديد، وهو ملاحظة الواقع ووصفه وتحليله. غير أن هناك بعض المشكلات التي تثيرها هذه الصياغة لموضوع علم السياسة، خاصة إذا نظرنا إلى القوة من منظور شامل، حيث نجد أن كل سلوك

---

(١) القوة بالمعنى العام تشير إلى قدرة شخص أو جماعة على فرض إرادتها على جماعة أخرى أو التأثير عليها. أما مصطلح القوة السياسية فهو يشير إلى السلطة السياسية أي القوة القانونية للدولة، أي شرعية القوة بمعنى اعتقاد الأفراد بأن من واجبهم طاعة الدولة. ومن حق الدولة أن تمارس القوة عليهم. والتأثير السياسي أو النفوذ، وهكذا حدد بعض الدارسين السياسة بأنها دراسة علاقات القوة بين الناس (انظر:

V.O. Key, Jo, Politics portien, and Pressure Groups, New York, Crowell, 1955, p.p. 4 - 5).

وبالمثل لاحظ ميريام C.E. Merriam أن القوّة هي محور دراسات علم السياسة ذاته لكن القوة السياسية أساس إقليمي ولها أهدافها العامة، بحيث يصبح من اليسير تمييزها عن أشكال القوة الأخرى. انظر:

Merriam, Political Power, New York; McGraw - Hill, 1934, p.p. 7 - 13.

وقارن أيضاً: Lass well and Kaplan Power and Society, op. cit.,

إنساني يرتبط بها بصورة أو بأخرى خلال عمليات التواصل والتأثير المتبادل. ولهذا فإن ظاهرة القوة، على هذا النحو توجد متخللة كافة الأنشطة الاجتماعية. وطالما أن شبكة علاقات القوة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بكل أجزاء ومكونات بناء المجتمع، فإنه من العسير على الدارسين أن يميزوا بين العلاقات السياسية والعلاقات التي تخرج عن النطاق السياسي.

وهكذا يبدو واضحاً أمامنا أن مهمة تعريف علم السياسة، وتحديد نطاقه، وتمييزه عن العلوم الأخرى ليست مهمة بسيطة، وليست حديثة أيضاً، فلقد بذلت محاولات عديدة خلال تطور النظريات السياسية تستهدف تعيين حدود هذا النوع من الدراسات الاجتماعية[١]. غير أنه بإمكاننا أن نشق طريقنا وسط هذه المخاطر التي تكتنف الموضوع، إذا ما اتجهنا اتجاهاً عملياً أو براجماتياً يستند في المحل الأول إلى خبرتنا المباشرة في الحياة الاجتماعية. فنحن كأعضاء في المجتمع على صلة مباشرة بهيئات أو تنظيمات تمارس أنشطة متعددة كالحكم، والقضاء، والتشريع، وجباية الضرائب، وحفظ الأمن، ولا شك أن هذه التنظيمات لها تأثيرها الواضح على أنماط حياتنا. ونحن على وعي أيضاً بأن هذه التنظيمات لا توجد في فراغ أو أنها تؤدي وظائفها في عزلة. وإنما تتداخل وتتفاعل، وترتبط بعضها ببعض داخل بناء للسلطة والنفوذ أو التأثير يطلق عليه مصطلح «الحكومة Government». كما أن الذين يقومون بأداء الوظائف أو المهام لا يمارسون سلوكهم بصورة غير متوقعة، وإنما سلوكهم كموظفين رسميين محكوم إلى حد بعيد عن طريق نسق من القواعد نطلق عليه مصطلح القانون. ووظيفة

---

(١) نكتفي هنا بإحالة القارىء إلى هذه القائمة البيبلوغرافية المختصرة حول هذه النقطة Leslie Lipson. the Great Issues of politics 2rd ed, prentice Hall 1960 ويعالج هذا الكتاب بصفة عامة المجتمع السياسي وتنظيماته من الاهتمام ببعض المناقشات المنهجية Dorothy Pickle 2. Introduction to Polircs وعلى المشكلات والتساؤلات العامة بصورة (Sgivan, 1951) مبسطة تفيد دارس السياسة. وانظر أيضاً:

Hlyneman the Study of Polities the Present State of Hlinois, 1959 ويتناول هذا الكتاب مناقشة كافة وجهات النظر حول موضوع علم السياسة، ومجاله ومناهجه.

هذه القواعد هي تحقيق الصلة بين أنماط سلوكهم والبناء الأشمل للمجتمع ككل. هذه ببساطة هي «الخبرة» التي يسعى علماء السياسة إلى فهمها ودراستها وتحليلها بكل أبعادها. ومع أن التحليل السياسي يتخذ بالطبع طريقاً واضحاً ومحدداً، ويستعين بإجراءات ووسائل فنية بالغة الدقة والأحكام، إلاّ أن هذا المنظور المبسط، أو التصور العام للموضوع يكون دائماً هو الأساس الذي ينهض عليه أية تحليل متعمق بعد ذلك.

وباختصار، فإن الحكومة تشير إلى تنظيم أنشطة الأفراد والجماعات في مجتمع بعينه عن طريق جهاز يضم طائفة من الموظفين فضلاً عن القواعد القانونية المقررة في هذا المجتمع[1]. والحكومة بهذا المعنى

---

(١) يستخدم مصطلح الحكومة للإشارة إلى عملية الحكم أو النشاط المتعلق بالحكم، وذلك من خلال ممارسة الرقابة على سلوك الآخرين وحفزهم إلى التصرف بطريقة معينة، فهي إذن تعني العلاقة بين الدولة والأفراد. وفي القرن الثامن عشر كان مصطلح الحكومة يقصد به مجموعة الوظائف المتعلقة بهذا النشاط، وقد استخدم جون لوك مصطلح الحكومة بهذا المعنى. وحاول بنتام أن يفرق بين استخدامين لمصطلح الحكومة الأول هو مجموعة الأفراد، والثاني هو القواعد المنظمة. وكان جان جاك روسو من الرواد الذين حاول ترويج مصطلح الحكومة بوصفه يشير إلى المنفذين، فالحكومة هي جهاز يحقق التواصل بين الشعب وأصحاب السيادة ولها حق وضع القوانين ،وحماية الحرية السياسية والمدنية (انظر:

Social Contract. ed. E. Barker (World Classics), London Oxford University Press, 1956 p. 316). وعادة ما تضم الحكومة ثلاثة فروع أساسية تنفيذية، وتشريعية وقضائية، وقد كتب مونتسكيو في مؤلفه: روح القوانين عن هذه السلطات الثلاث، وخلص إلى أن مبدأ فصل هذه السلطات في بناءات حكومية ثلاث يعد ضرورة لتحقيق الحرية وتجنب الطغيان. انظر حول تحليلي وظائف وتطور هذه السلطات معالجة مستفيضة عند

D.G. Hitchner and W.H. Harbold Modern Government.
A 3 Survery of Political science, N.Y Do as Company, 1960. كذلك فإن الاستخدامات المختلفة لمصطلح الحكومة وأشكال الحكومات في كتابات مونتسكيو روح القوانين، وروسو (العقد الاجتماعي). وجون لوك، وهوبز وحول الحكومات الحديثة انظر:

G. Lowell Field Governments in Modern Society, (MacGrow - Hill, 1951).
وترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه يتناول عمليات الحكومة من منظور مقارن..

ليست كياناً استاتيكياً أو قوة لا شخصية، وإنما هي «عملية Process» في المقام الأول، ونشاط منظم، يمارس من خلاله أولئك الذين يحاولون مواجهة المشكلات التي تنشأ بالضرورة في الحياة الاجتماعية، سلوكهم داخل منظمات أو أنظمة مثل النظم القانونية، والهيئات أو المجالس التشريعية والهيئات الإدارية، وهي جميعاً تؤدي وظائف مرتبطة أساساً بتلك المشكلات. على أن عملية الحكم تتجسد في أنظمة عامة دائماً، لكنها بالغة التعقيد، لأن السلوك السياسي[١] يرجع بدوره إلى تأثير صور وأشكال متنوعة ومتباينة من التفكير والشعور، بعضها خلاق مبدع، وبعضها محافظ.

---

(١) يجب أن نلقي هنا بعض الضوء على مصطلح السلوك السياسي Political Behaviour. إذ نستخدم هذا المصطلح بمعنيين أولهما هو المعنى الضيق القديم للمصطلح والذي يشير إلى سلوك الناخبين (انظر:

(H.L. Tingsren, Political Behaviour Studies in Election Startistics, London, P.S. King, 1977).

ولقد كان هذا الاستخدام هو الشائع عند علماء الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، ويتضح ذلك من كتابات لازارسفيلد P.F. Lazarsfeld. أما المعنى الثاني للمصطلح؛ وهو المعنى الشائع بين علماء السياسة، فهو متضمن في عنوان المقالات التي جمعها لارون وجعل عنوانها: تحليل السلوك السياسي

The An.'y·is o' Political Behaviour, London, Kegan - Paul 1948).

وهنا نلاحظ أن دراسة السلوك السياسي تمثل اتجاهاً متداخلاً في البحث يسعى إلى فهم الحكومة كعملية تتألف من سلوك الأفراد وتفاعل الجماعات بعضها مع البعض الآخر. ويلاحظ أن دراسة السلوك السياسي بهذا المعنى تشمل طائفة متنوعة من الظواهر السياسية، وتركز هذه الدراسة على البحث الإمبيريقي الذي يعتمد على الأفراد والجماعات أكثر من اعتماده على مكونات البناء الحكومي الشكلي. ويؤكد معظم علماء السياسة أن مصطلح السلوك السياسي جدير بأن يحقق مزيداً من الثراء لدراسات علم السياسة، فهو يساعد على تنظيم وترتيب المبادىء والتعميمات الإمبيريقية وصوغها في مصطلحات سلوكية بدلاً من المصطلحات المعيارية الشائعة، ثم إن التأكيد على البحث الإمبيريقي سوف يضفي طابعاً علمياً وموضوعياً على الدراسات السياسية

A. Leiscrson, Problems of Methodology in Political Rescarch «Political Science Quarterly, Vol. LXV III, 1953, p. 567.

وجدير بالذكر أن ميدان السلوك السياسي حديث جداً، وقد ظهر نتيجة الاكتفاء المعاصر بين فروع العلم الاجتماعي الأساسية وهي الاجتماع، وعلم النفس، والسياسة، وتطور مناهج البحث في هذه العلوم.

في ضوء ذلك نستطيع القول بأن السياسة هي فن، وعلم، وفلسفة يندمجون جميعاً في عملية الحكم. ولنا أن نتوقع بالطبع مزيداً من التنقيح والتعديل لهذا التصور كلما تقدمنا أكثر من ذلك في تحليل هذه الأبعاد.

البعد الأول للسياسة أنها ضرب من الفن، ومن ثم يمكن القول إن فن الحكم أي انقسام المجتمع إلى حكام ومحكومين قديم قدم المجتمع الإنساني ذاته. والذين يعتبرون السياسة فن يعتقدون أن هناك مجموعة مهارات سياسية لا بد أن تتحق عند كل من يضطلع بمهمة ممارسة الحكم. وهذه المهارات تكتسب من خلال الخبرة العملية. لكن الخبرة وحدها ليست كافية إذ يتعين أن تتوافر عند هؤلاء الأشخاص مميزات أو خصائص فريدة كالقدرة على الخيال الخصب الخلاق، وبعد النظر، والإلهام، والقدرة على بلوغ الغاية وتحقيق الهدف بنجاح من خلال اختيار أنسب وأدق الوسائل. ومعنى ذلك كله أن السياسة تحتاج إلى نوع من «الحكمة العملية». ويؤكد الذين يتبنون هذا المنظور أن تعلم السياسة ومعرفة دروسها لا يتم عن طريق المنطق فحسب، ولكنه يحتاج إلى تطبيق الإلهام والاستدلال الحدسي، ومن ثم يجب على عالم السياسة أن يوجه عناية خاصة إلى فن ممارسة الحكم، على أن يعالج هذا الجانب بنفس عقلية الناقد الفني، أو الأديب حين يعني بمسائل مثل التوازن، والانسجام، والإلهام والتذوق. وإذا كان العلم يحتاج إلى عقلية تركيبية فإن الفن يحتاج إلى العبقرية، ونستطيع أن نجد في أقوال كبار رجال السياسة الذين عرفهم التاريخ، والذين تحدثوا بوحي من العبقرية السياسية، مصدراً غنياً للمعرفة السياسية، وأفكاراً مبدعة حول فن الحكم، حتى وإن بدت هذه الأفكار غير منظمة. إلاّ أن هذا الموقف يتطلب تبني نظرة منهجية خاصة نحو علم السياسة، فمن الضروري أن ندرك هذا العلم بوصفه يحتل مكاناً وسطاً بين الإنسانيات والعلوم الطبيعية. ومعنى ذلك أن دراسات علم السياسة لا يتعين عليها أن تتجه اتجاهاً مطلقاً نحو جمع المعلومات حول الحكومة باستخدام الإجراءات العلمية الدقيقة، وإنما عليها أن تمنح قدراً من اهتمامها للطبيعة الإنسانية، وللحكمة والخيال السياسي، وأن تستخدم التعاطف الإنساني

كأداة رئيسية من أدواتها، حتى وإن كانت تتحرك الآن نحو تأكيد الموضوعية العلمية.

أما فيما يتعلق بالبعد الثاني وهو السياسة كعلم، فإن مصدر تأكيده يرجع إلى الاعتقاد في أن حكم الناس ممكن فقط عن طريق المعرفة العلمية، بدلاً من الاعتماد على الصدفة والتخمين، ودون حاجة إلى اللجوء إلى الحدس والمهارات الشخصية. إذا كان العلم هو بناء منظم من المعارف المحققة القائمة على الملاحظة والتجربة، وإذا كان قد تجمع لدينا الآن ركام ضخم من المعلومات حول عملية الحكم منذ أن بدأ الإنسان ينظم معلوماته حول التجمع الإنساني، في نفس الوقت الذي أصبح من المسلم به أن دراسة المسائل السياسية للإنسان تعالج جانباً هاماً من العلاقات الاجتماعية، فإن علم السياسة يحتل مكانة بين العلوم الاجتماعية[1]. ومع ذلك فإن هذه التعريفات العامة لا توضح بصورة كافية ومقنعة وضع علم السياسة داخل النطاق الكامل للعلوم الحديثة، بل أنها قد تكون مضللة أيضاً إذا أوحت بأن الفروق في موضوع الدراسة هي التي تميز العلوم بعضها عن بعض. وهناك كثيرون بالطبع لا يقبلون أي نوع من الافتراق عن مناهج ونتائج العلوم الطبيعية والرياضية، ويؤكدون تبعاً لذلك أن مصطلح العلم لا يجب أن ينطبق على دراسة المسائل السياسية بأي حال من الأحوال. ومع أننا لا نميل إلى التسليم بهذه الفكرة التي تنكر صفة العلم على السياسة، فإن لدينا في نفس الوقت اعتقاداً بأن معالجة موضوعات السياسية بنفس الأسلوب الذي تعالج به موضوعات العلوم الأخرى فيه قدر من التعسف. وهنا يظهر أمامنا التساؤل الهام الذي مؤداه: ماذا نقصد - إذن - من استخدامنا لعبارة: علم السياسة؟ إذا كانت الإجابة تعني أنه يجب أن نضع أمام أولئك الذين يشاركون في عملية الحكم بناءاً من المعرفة المنظمة والمحققة علمياً تمكنهم من فهم أبعاد هذه العملية

---

(١) See. Arnold Brecht. Political Theory, Princton University, press, 1959، ويلاحظ أن هذا الكتاب يؤكد أهمية اعتبار السياسة كعلم، ويفسح مجالاً في الوقت ذاته لأعمال الخيال الخلاق في دراسة الحياة السياسية ومشكلاتها التقليدية.

وتقدير نتائجها المختلفة، بحيث تصبح السياسة أكثر رشداً وعقلانية، وذات نتائج على درجة عالية من الصدق ـ فإن ذلك يتطلب بالطبع ضرورة تطبيق المنهج العلمي في تناول المسائل السياسية، بحيث لا يقتصر استخدام هذا المنهج على طائفة من الظواهر دون الأخرى. ومن المعروف أن المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه المنهج العلمي هو أن البحث يجب أن يسترشد بالموضوع المدروس أساساً، لا أن تقوده آمال أو مخاوف أو تحيزات العالم، أو أية عوامل خارجية أخرى. وهذا بالضبط هو ما نقصده من وصفنا للبحث العلمي بأنه موضوعي. أما العناصر الرئيسية للبحث العلمي فتشمل: تحديد أو تعريف المشكلة المراد حلها، وجمع المعلومات الملائمة وصياغة الفروض، ثم تفسير البيانات في ضوء المشكلة المختارة، وأخيراً التحقق من صحة هذه الفروض. ومن المؤكد أننا حينما نطبق إجراءات الوصف، والمقارنة، والتصنيف على الظواهر السياسية، فسوف نحصل على نتائج صادقة ومفيدة حول طبيعة هذه الظواهر وأهميتها. ولدينا في علم السياسة تراث هائل اعتمد في المحل الأول على الملاحظة الدقيقة والاستقراء التاريخي. ولا شك أن النتائج التي خلصت إليها هذه الأبحاث السياسية تنقصها الدقة الصارمة التي تتوافر في أبحاث العلماء الطبيعيين، ويرجع ذلك إلى أن الظواهر السياسية يصعب أن تخضع للمعالجة الكمية أو القياس الدقيق. كما أنه من العسير أيضاً عزل العوامل العديدة المتشابكة والمتداخلة المؤثرة في هذه الظواهر، مما يعد بدوره أمراً مألوفاً بالنسبة للعلوم التي تدرس الإنسان والمجتمع.

والواقع أن ممارسة الحكم مسألة يصعب معها تماماً الاعتماد على علم دقيق يستند إلى نتائج مضبوطة، لكن علم السياسة كدراسة متطورة لا يزال مهتماً بتنمية المناهج المستخدمة في الحصول على المعلومات وتقييمها، وإن كان لم يستطع أن يتوصل حتى الآن إلى شيء قريب من التعميمات والقضايا الاحتمالية التي يسعى إليها[1].

---

(١) See, Stephen K. Baily et. al, Research Frontiers in Politics and Government, Brookings Lectures 1955, (Brookings, 1956).

وأخيراً هناك بعد ثالث وهو السياسة كفلسفة، ولقد ذهب أفلاطون إلى أن حكم الناس لن يستقيم وما لم يصبح الفلاسفة حكاماً، أو أن يكتسب ملوك وأمراء العالم روح الفلسفة وأصالتها. والشيء الذي كان يهدف إليه أفلاطون من قوله هذا هو أن السياسة لا يمكن أن تفهم بعيداً عن الأسس الفلسفية التي تنهض عليها. ولا شك أن هناك الآن اختلافات هائلة بين الدارسين حول طبيعة هذه الأسس منذ عهد أفلاطون، وإن كنا لا نستطيع الزعم بأن الحكومة يمكن أن توجد مستقلة أو متحررة من الالتزام الفلسفي، فنحن بحاجة دائماً إلى طرح تساؤلات تتناول الأسباب التي من أجلها يحكم الناس، وما هو النظام السياسي الأمثل، وما الغايات التي يسعى إلى تحقيقها. هذه وغيرها تساؤلات يتعذر الإجابة عليها عن طريق البحث الإمبريقي الذي يقوم على الوصف، والتصنيف، وإنما يتعين أن نبحث عن إجابة على هذه التساؤلات فيما وراء الحياة السياسية، وسبيلنا إلى ذلك هو التأمل والتحليل الفلسفي. فكأن الفلسفة السياسية تزودنا بالاستبصار الذي بدونه لا نستطيع تقييم النظم والسياسات السائدة في العالم السياسي الواقعي. وإذن فأهمية الفلسفة ترجع إلى كونها وسيلة الفكر النقدي، الذي ينحو أساساً إلى تحقيق التكامل بين مختلف جوانب الخبرة الإنسانية، واكتشاف إمكانيات واحتمالات الانسجام والتوازن، وعوامل ومصادر الصراع والانشقاق، وهذا كله يجعل للفلسفة دوراً حيوياً في الحياة السياسية. وبدون المنظور الفلسفي للسياسة لن نكتشف الأهداف الكامنة وراء الأنظمة والأنشطة السياسية العديدة، أو الغايات التي يحققها السلوك السياسي، ولن ندرك أهمية الحكومة في الحياة الاجتماعية.

يبقى بعد ذلك أن نوضح حقيقة هامة وهي أن الأدوار التي يؤديها كل من العلم، والفن، والفلسفة فيما يتعلق بحكم الناس، ليست أدواراً منعزلة أو مستقلة بعضها عن بعض، وإنما يكمل بعضها بعضاً. فالفلسفة تقع عليها مهمة توضيح الأهداف أو الغايات التي نريد تحقيقها عن طريق السياسة، وتحدد لنا نوع وطبيعة السلوك السياسي الذي ينبغي أن يكون. ومع ذلك فإن اختيار الوسائل لا يمكن أن يترك متحرراً من القيود، أو أن يرجع كلية

إلى الحدس أو الظن أو التخمين، فبدون الرجوع المستمر إلى المعرفة المضبوطة حول شروط الوجود ومتطلباته التي لا يقدمها لنا غير العلم، فإن الفلسفة دائماً تواجه خطر فقدان الاتصال بعالم الواقع والممكنات، وتصبح معوقاً أكثر من كونها وسيلة للحياة النشطة. ولقد أدرك فلاسفة عديدون منذ أرسطو حتى ديوي، بوجه عام، وراسل، ووايتهد، ولظهور الحقيقة، ولذلك أظهروا اهتماماً ملحوظاً بتطوير العلم. فالوضع المثالي إذن هو الاحتفاظ بعلاقة متبادلة ذات جانبين. إذ على الفلسفة أن توجه العلم وتساعده في تحديد مساراته، ثم إن العلم بدوره يمنع الفلسفة من أن تحلق بعيداً عن آفاق الواقع، والنتيجة المترتبة على ذلك هي حياة سياسية منسجمة وفعالة. ومع ذلك، فلا يزال هناك دور علم يمارسه الفن، ويتمثل هذا الدور في تحقيق الصلة بين العلم والفلسفة وإيجاد التوازن بين الإسهام الذي يقدمه كل منهما.

مجالات علم السياسة

بإمكاننا بعد ذلك كله أن نوضح المجالات الرئيسية التي تتناولها دراسات العلوم السياسية ويقوم التمييز بين هذه المجالات على أساس محور الاهتمام من جهة، ثم تنوع المداخل المستخدمة في البحث من جهة أخرى. على أننا يجب أن ندرك ما يوجد بين هذه المجالات من تداخل وارتباط ضروري. إذ يصعب القول بأنها ميادين مستقلة بعضها عن بعض تماماً. أما المجال الأول فهو يركز على دراسة الحكومة أو الدولة وينصب الاهتمام هنا على تحليل العلاقة بين الأفراد وحكومتهم، تلك العلاقة التي تقوم على قواعد مقررة ومقبولة توصف بأنها شرعية، هذا فضلاً عن دراسات الأحزاب السياسية، والسلوك السياسي، والقيادة وجماعات المصلحة، والرأي العام، وأسس الإدارة العامة. ويرتبط بهذا الميدان ذلك الاتجاه الذي يعني بدراسة الحكومة على أساس مقارن «Comparative»، حيث تركز الدراسة على الخبرات السياسية، والأنظمة، وأنماط السلوك والعمليات التي تظهر مصاحبة للحكومات الحديثة بمختلف نماذجها[1]. والمدخل

(١) انظر نماذج لهذه الدراسات في:

الذي يستخدمه هذا الاتجاه بالغ الاتساع طالما أنه يؤكد الطابع العالمي للحكومة، ويسعى إلى تحديد نوعية الظواهر التي تشهدها الأنظمة السياسية والتي قد تتميز بالتباين أو العمومية، أو التغير، أو التفرد. ولا يستهدف هذا الاتجاه في البحث تحديد الأشكال أو الأنماط التي تتخذها الأنظمة السياسية المختلفة كما تؤدي وظائفها في النطاق المحلي الذي توجد فيه، ثم تمييزها على أساس مقارن، ولكنه يحاول اكتشاف التعميمات التي تفسر العمليات الحكومية في الممارسة والتطبيق. وهكذا تبدو أهمية الميدان في أنه يحقق التكامل بين النتائج المتناثرة للعلوم السياسية والتي قامت على أساس تحليل أنظمة قومية فريدة.

وعلى الرغم من أن علماء السياسة لم يغفلوا في دراستهم أي نظام سياسي أو حكومي عرفه العالم خلال تاريخه الطويل، إلَّا أنه يمكن القول بأنهم يميلون عادة إلى التركيز على تلك الأنظمة التي أحدثت تأثيراً عالمياً قوياً، والتي تمثل نماذج معروفة، أو تلك التي تتميز بخصائص غير عادية. ونستطيع أن نلمس ذلك في الاهتمام الأكاديمي الذي يوجه إلى الأنظمة السياسية التي ظهرت في أوروبا الغربية، وبريطانيا والكومنولث والشرق الأقصى، وأمريكا اللاتينية. وهناك اهتمام حديث الآن بالأنظمة السائدة في الاتحاد السوفيتي والأقطار الشيوعية الأخرى، والنظم السياسية النامية في دول أفريقيا والشرق الأوسط، وآسيا(١).

Robert. C. Neumann, **European and Comparative Government 3rd**, Megra - Hill, 1960 =
Also Samuel H. Beer and Adam B. Ulam, **Patterns of Goverment: the Major Political Systems of Europe**, 2nd ed, Random House 1962. Lowell Field, **Governments in Modern Society**, McGraw - Hill, 1959. Macridis and Brown, **Comparative Politics**, Notes and Readings (Dorsey, 1964).

(١) يزداد في الوقت الحاضر الاهتمام بالدراسات السياسية المقارنة، وهناك مؤلفات عديدة تناولت النظم السياسية من منظور مقارن، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر Eckstien Apter (eds.) **Comparative Politics: A Reader**, Free press 1963. ويناقش الاتجاهات المختلفة في السياسة المقارنة والنظم السياسية الرئيسية في الأقطار النامية والمتخلفة. وأنظر حول النظم السياسية في دول العالم الثالث والكتلة الشرقية H.E. **Government and Politics in Latin America**, Ronad, 1948. Don Peretz, the Middle East Today, Hoit, 1963, George

وغالباً ما تعني الدراسات المقارنة بتلك الأنظمة السياسية التي تنحدر من أصول مشتركة مثل دول الكومنولث، والحكومات البرلمانية في غرب أوروبا باعتبار أنها تكشف عن تشابه في البناء يرجع أساساً للوحدة الجغرافية والثقافية بينها كما هو الأمر بالنسبة لدول أمريكا اللاتينية. أما الموضوعات التي تناقشها هذه الدراسات فهي تضم القيادة السياسية، والصفوات من حيث مصادر تكوينها والطابع المميز لها، ودراسات الأحزاب والسلوك الانتخابي، ومشكلات التغير السياسي، والاختلافات في الأيديولوجيات القومية، وخبرة بعض الدول بالنظم السياسية الغربية.

وثمة مجال هام آخر هو «العلاقات الدولية International Relations» ويعالج هذا الميدان المسائل التي تظهر على المسرح السياسي العالمي. وجدير بالذكر أن نطاق الظواهر السياسية ذات الطابع العالمي واسع جداً، بحيث نجد ضرورة إلى تقسيمه إلى أقسام فرعيه أخرى هي: القانون الدولي، الذي ينصب على دراسة القواعد القانونية؛ وممارسة العلاقات الدولية، والسياسات الدولية، وهي دراسة للفروق في القوة والتأثير بين الدول، والتنظيم الدولي، وفحص البناء النظامي والهيئات التي يحتاجها المجتمع العالمي. ويسعى عالم السياسة في هذا الميدان بصفة عامة إلى تحليل طبيعة العلاقات بين دول العالم، وتقييم عوامل الصراع وأسباب التعاون بينها[١].

= Kahin (ed), Major Government of Asia, Cornel University Press, 1963. ويجد القارىء في هذا الكتاب الأخير معالجة مستفيضة للنظم السياسية في الصين، واليابان والباكستان، وأندونيسيا. وانظر أيضاً دراسة للنظم السياسية في دول أفريقيا عند: G.M. Corter (ed), African, one Party States, Cornell University Merle Fainsod, How Russia in Ruled, Rev. ed, Harvard Press, 1963. Richard Griip, Patterns of Soviet Politics, Dorsey Press, 1963.

(١) يستطيع القارىء أن يجد معالجة وافية لهذا الموضوع في المصادر التالية: Hans J. Morgenthan, Politics Among Nations, 3rd ed Knopf, 1960. ويلاحظ أن هذا الكتاب يقدم نظرة واقعية للعلاقات الدولية وإسهاماً هاماً في النظرية وكان عند ظهوره يمثل عملاً ثورياً. ويمكن الوقوف على الانتقادات التي وجهت إلى هذه النظرية الواقعية وتحليل السياسة الدولية في: A.F.K. Organski, World Politics. Knopf, 1958. Harold and Margaret spront (eds.), Foundations of International Politics van Nestrand, 1962.

يأتي بعد ذلك مجال «النظرية السياسية Political Theory» حيث ينصب الاهتمام على دراسة الأساس الفلسفي والفكري للسياسة، ومهمة هذا الميدان تكاملية. فمن خلال المعالجة النظرية لميدان السياسة ككل وعلاقته ببقية جوانب الحياة الاجتماعية، يمكننا توجيه الاهتمام نحو دراسات متخصصة جديرة بالبحث السياسي. ولهذا يعتبر ميدان النظرية السياسية أوسع ميادين علم السياسة. وعلماء السياسة الذين يتخصصون في هذا الميدان عليهم أن يقوموا بمهمة مزدوجة الأولى هي عملية التعريف، والتعميم، والتصنيف الضرورية لصياغة المفاهيم والمصطلحات التي يدور حولها تفكيرنا السياسي، والثانية هي اكتشاف طبيعة المجتمع السياسي ووظائفه وأغراضه، ويتعين في هذا الصدد تجميع كل التراث الذي يضم الأفكار، والمذاهب، والأيديولوجيات التي تشكل إطار السياسة ككل. ويمكن تعريف النظرية السياسية بأنها ميدان فرعي من ميادين علم السياسة يقصد بالنظرية فيه طائفة متنوعة من الأنشطة الفكرية، وأقدم استخدام لهذا المصطلح يشير إلى تلك المعالجات النظرية التي تحتاج إلى تأمل على أعلى مستوى من العمومية حول طبيعة الحياة الخيرة، والنظم السياسية الملائمة لتحقيق هذه الحياة. وقد عبر «ماكيفر Macivar» عن ذلك حين تساءل «ما هي الأهداف التي تتجه إلى تحقيقها الدولة؟ وما هو الشكل الذي يجب أن تتخذه لتحقيق هذه الأهداف؟ وكيف ترتبط أنشطتها بكافة الأنشطة الأخرى التي توجد في المجتمع؟ تلك هي التساؤلات التي تتناولها الفلسفة السياسية»(١). وأهم ما يسعى هذا الميدان إلى تحقيقه هو تحديد

---

(١) أنظر: Macivar, The Web of Government, New York, the Macillann, co., 1947, p. 403.

النظرية في الاستخدام السياسي تغطي أربعة مجالات أساسية هي:

أ ـ النظرية الأخلاقية للسياسة.

ب ـ الدراسة التاريخية للأفكار السياسية.

جـ ـ التحليل اللغوي للأفكار السياسية.

د ـ اكتشاف التعميمات الخاصة بالسلوك السياسي وتنظيمها داخل أنساق متكاملة. ولعل أقدم الاستخدامات تاريخياً لهذا المصطلح هو ذلك الذي يربط النظرية السياسية بالتأمل الفلسفي على أوسع مستوى من العمومية فيما يتعلق بطبيعة الحياة الخيرة، والأسس ـ

المعايير الأخلاقية التي يجب أن نحتكم إليها عند تقييم النظم السياسية، ولا يعني التأكيد على صياغة نظريات أخلاقية للحكومة إهمال التاريخ، ذلك أن تاريخ الأفكار السياسية قد حظى بالجانب الأكبر من اهتمام علماء النظرية السياسية. وهكذا، نستطيع من خلال هذا المدخل النظري أن نتناول بعض المسائل الهامة مثل مصادر وأسس السلطة السياسية، ونطاق النشاط السياسي، وتحديد حقوق وواجبات الأفراد، ومعنى القانون، وطبيعة الدولة المثالية. ومجالات البحث في هذا الميدان متنوعة بالطبع فهي تشمل اكتشاف القيم والمبادىء التي ترتكز عليها الحياة السياسية، وتنقيح أدوات البحث السياسي، ودراسة تاريخ الفكر السياسي على أساس تطوري أو موضوعي، وتتبع منابع أو أصول هذه الأفكار والصلات القائمة بينها،

= الأخلاقية للحياة السياسية. وجدير بالذكر أن الجانبين الإمبيريقي والأخلاقي كانا شديدي الارتباط خلال تطور التاريخ الغربي. ويرتبط بهذا الاتجاه أيضاً الاهتمام الملحوظ من جانب علماء السياسة بتحليل اللغة السياسية. «انظر على سبيل المثال T.D. Weldon «Political Principles» in P. Laslett (ed.) Philosophy Politics and Society, Oxford, Blackwell, 1956, p. 23. والواقع أن أحدث الاستخدامات لمصطلح النظرية السياسية هو ذلك الذي يعني بها صياغة وتنظيم مفاهيم الدراسات السياسية للسلوك حين يتركز الاهتمام حول البحث الإمبيريقي أكثر من الأخلاق الفلسفية وهنا ترتبط النظرية بالمنهج وبالبحث الواقعي ارتباطاً وثيقاً. ومهمة المتخصص في النظرية تصبح بالضرورة هي توضيح ونقد المفاهيم ذات الدلالة الإمبيريقية بالنسبة للسلوك السياسي. وتتكون هذه النظريات من:

أ ـ مجموعة مفاهيم ترتبط بالمتغيرات السياسية الرئيسية.

ب ـ قضايا تتعلق بالعلاقات بين هذه المفاسيم.

جـ ـ تتناول القضايا النظرية أيضاً تلك النظم السياسية التي نلمسها في حياتنا اليومية.

أنظر: D. Easton, The Political System New York, Knopf, 1953, p. 98. وهكذا ترجع أهمية هذه النظريات إلى قدرتها على صياغة تعميمات يتم على أساسها التنبؤ بالمشكلات الاجتماعية. راجع المصادر التالية حول هذا الموضوع: Vernon Van, Dyke, Political Science A Philosophical Analysis, Stanford University Press, 1960. ويهتم هذا الكتاب بفحص مفاهيم، ونظريات ومناهج علم السياسة. وقارن أيضاً عرضاً لاتجاه النظرية والبحث في علم السياسة في التقرير التالي: Dwight Waldo, Political Science in the United States of America: (UNESCO, 1959). A Trend Report وانظر أيضاً دراسة عن اللغة السياسية عند: T.D. Weldon: The Vocabulary of polities, Penguin, 1953.

وتفسير ما تنطوي عليه كتابات فلاسفة السياسة في ظروف متغيرة، ثم البحث عن الظروف الملائمة لتحقيق غايات بالذات كتلك الظروف الضرورية لوجود الحكومات النيابية، والسلام العالمي. ولا شك أن كل جوانب السياسة تخضع للتحليل النظري، وأن النظرية بهذا المعنى يجب أن تكون موضع اهتمام كل الذين يشتغلون بالدراسات السياسية.

صلة السياسة بالعلوم الأخرى

يبقى بعد أن أوضحنا موضوع علم السياسة ومجالات الدراسة فيه أن نناقش نقطة هامة هي: علاقة السياسة بالعلوم الاجتماعية الأخرى، ومن الجدير بالذكر أن العلوم الاجتماعية تختص بدراسة الإنسان في المجتمع، وتتطلب الحياة الاجتماعية للإنسان وجود العديد من أدوات ووسائل العيش المادية واللامادية، ولهذا يقال إنه كلما ارتقى الإنسان في الحضارة ازدادت هذه الحضارة تعقيداً وتركيباً وأصبحت بحاجة إلى التحليل والدراسة من زوايا مختلفة ومتنوعة. والحياة اليومية للإنسان تجعله منغمساً في علاقات إنسانية لا حصر لها، فهو عضو في جماعات مختلفة، يفكر و... ويكتسب المعرفة، ويكوّن عاداته وتقاليده ومعتقداته من خلال الاتصال بالآخرين، ثم هو ينظم شؤونه وصلاته بالناس، ويحقق مصالحه عن طريق ... حرك داخل ما يعرف بالمجتمع السياسي. ولقد ظهرت العلوم الاجتماعية في بداية الأمر لدراسة كل هذه الجوانب المتداخلة للحياة الاجتماعية، وكانت في بدايتها علماً اجتماعياً وحيداً، ثم ما لبث بعد ذلك أن أنشعبت إلى فروع تخصص كل منها في جانب معين بالذات ويحاول أن يركز على دراسته بطريقة منظمة. ولا شك أن هذا التخصص أفاد في تقدم هذه الفروع وإكسابها مزيداً من الدقة والكفاءة والقدرة على التحليل، وأصبح تقسيم العمل الأكاديمي يمثل ضرورة عملية. ومع ذلك، فإن لهذا التشعب نتائج غير وظيفية، فقد ترتب عليه تقسيم النشاط الإنساني إلى فئات ضيقة النطاق جداً، تقوم على عزل الجوانب المتشابكة بصورة تعسفية وافتراضية بحتة، بحيث تصور البعض أن هناك إنساناً اجتماعياً، واقتصادياً، وسياسياً...

إلخ، دون إدراك للتكامل بين هذه الجوانب، ذلك الذي يتجسد في السلوك الإنساني. هذا فضلاً عن أن المجتمع ذاته لا ينقسم إلى هذه الأجزاء المنفصلة عن بعضها كما يفترض بعض المتخصصين في فروع العلوم الاجتماعية المختلفة.

والواقع أنه يتعين أن يدرك الذين يشتغلون بالعلوم الاجتماعية أنهم جميعاً باختلاف تخصصاتهم ـ يدرسون شيئاً واحداً. أو كياناً كلياً متكاملاً، ويواجهون نفس المشكلات، وبوسعهم أن يختلفوا في طريقة المعالجة، أو في مداخل الدراسة، أو مناهج البحث، أو محاولات التفسير والتأويل، أو التأكيد على جوانب بالذات أكثر من الجوانب الأخرى، لكن الاختلاف والتباين في كل هذه الحالات لا يظهر إلاّ بين الباحثين فقط، وليس في الشيء الذي يدرسونه أو ينظرون إليه. ولهذا نميل إلى القول بأنه رغم أن العلوم السياسية تبدو كميدان مستقل بذاته في الدراسة، إلاّ أنها لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تنعزل عن مجموعة العلوم الاجتماعية الأخرى سواء فيما يتعلق بالمناهج المستخدمة، أو الأهداف العامة، أو الاهتمامات التي توجه أبحاثها.

ولعل أول علاقة تربط السياسة بدائرة العلوم الاجتماعية الأخرى هي علاقة السياسة بالتاريخ. والتاريخ بمعناه العام يشير إلى المعالجة المنظمة للأحداث الماضية، وبذلك يصبح لكل شيء تاريخ، ولا يهتم علماء السياسة بالطبع بكل أبحاث المؤرخين، ولكنهم يحصرون نطاق هذا الاهتمام في حدود القصة التي يرويها التاريخ عن النشاط السياسي للإنسان وخبراته في هذا المجال بالذات، فيصبح التاريخ بهذا المعنى مصدراً أساسياً من مصادر المعلومات السياسية، وركيزة يجب الاعتماد عليها لكي نكتسب منظوراً أكثر تعمقاً عند تحليل المسائل المعاصرة، إذ غالباً ما يهتم المؤرخون وعلماء السياسة بمعالجة أحداث واحدة. كذلك تربط علم السياسة بالاقتصاد علاقات وثيقة، فقد كانا يدرسان معاً في نطاق ميدان عرف باسم «الاقتصاد السياسي» على أساس أن المهمة الرئيسية للحكومة

هي الإشراف على الشؤون المالية والتجارية وجباية الضرائب العامة. ومع ذلك فقد انفصل هذان العلمان في الوقت الحاضر، مع أن هناك تداخلاً بين مقومات كل من الحياة السياسية والاقتصادية. ويمكن تعريف الاقتصاد بأنه العلم الذي يدرس إنتاج وتوزيع واستهلاك الثروة، أو أنه يهتم بعبارة أخرى بدراسة الجهود التي يبذلها الإنسان لكي يشبع حاجاته ورغباته المادية. ولا شك أن هذه الجهود تظهر في إطار المجتمع السياسي وتخضع لقواعده وأسسه، ومن المسلم به أن الأهداف الاقتصادية لها نتائج سياسية بالضرورة. وهكذا يصعب أن نضع خطاً فاصلاً تماماً بين الأنشطة السياسية والاقتصادية، بل إن المرء حينما يحاول أن يفحص مسألة الدور الملائم للحكومة في الحياة الاقتصادية سيجد أن السياسة والاقتصاد يختلطان أحدهما بالآخر بصورة واضحة. ولقد أدى ذلك إلى ظهور بعض محاولات تهدف إلى تفسير الحياة السياسية بصفة عامة في ضوء العوامل الاقتصادية. ومعنى ذلك أنه يتعين على علماء السياسة أن يدركوا تماماً نتائج البحوث الاقتصادية التي تتدخل بشكل واضح في تحديد السياسة العامة وتسهم في تقييمها.

وهناك فرع هام آخر من فروع العلوم الاجتماعية ترتبط بالسياسة هو علم الاجتماع. وبالرغم من أن كثيراً من دارسيه يرون أنه يشمل كل الجوانب التي تضمها دراسة المجتمع مثل الجانبين الاقتصادي والسياسي، إلّا أنه أخذ يطور في الوقت الحاضر إطاراً متخصصاً بعض الشيء، بحيث يهتم علماء الاجتماع الآن بالإنسان بوصفه نتاجاً للحياة الجماعية، ويفحص علماء الاجتماع السلوك الاجتماعي، وأنماط التفاعل بين الناس، والعادات والتقاليد، والثقافة، وبناء ووظائف الأنظمة الاجتماعية والقيم والمثاليات التي توجه الحياة الجماعية. ويشترك العلمان: الاجتماع والسياسة في تبني نظرة شاملة للتنظيم الاجتماعي، بل إن هناك طائفة من علماء السياسة يميلون إلى تحليل الظواهر السياسية في ضوء البناء الاجتماعي، بحيث يصبح الواقع السياسي تابعاً للواقع الاجتماعي. واكتسب ميدان «الاجتماع السياسي Political Sociology» أهمية خاصة، بعد أن تبلورت مفاهيم

ومصطلحات جديدة كالنسق الاجتماعي، والجماعة السياسية، وبناء القوة، تلائم دراسة الواقع الاجتماعي السياسي الجديد. وهناك اتجاهان نظريان أساسيان يعبّران بصفة عامة عن مسار البحث في علم الاجتماع السياسي: الاتجاه الأول تعبّر عنه الدراسات التاريخية المقارنة التي حاولت الكشف عن الخصائص العامة للأنساق السياسية ـ الاجتماعية والتغيرات المختلفة التي طرأت عليها. أما الاتجاه الثاني فتمثله الدراسات التي تنطلق من الفكر الماركسي المحدث، تلك الدراسات التي رفضت المقولات الوظيفية التي تبناها أصحاب الاتجاه الأول. وعموماً، فإن التعاون وثيق بين علم الاجتماع وعلم السياسة فيما يتعلق بالإفادة من مناهج البحث، والنتائج ووجهات النظر[1].

وثمة صلات أخرى قائمة بين علم السياسة وطائفة أخرى من العلوم وفروع المعرفة، مثال ذلك علاقته بالجغرافيا. فالجغرافيون يعرفون ويحددون علمهم بأنه دراسة الأنشطة الإنسانية في سياقها المكاني، ويتضمن تلك الأنماط والعلاقات فوق سطح الأرض. وعلى الرغم من أن التأكيد السابق للجغرافيين كان يتمثل في أثر البيئة الطبيعية على النشاط البشري، إلاّ أنهم يميلون إلى الاعتراف الآن بأن للإنسان الحديث دوره الهام في تشكيل هذا العالم، ويتجه بعض اهتمامهم إلى الجانب الإقليمي من الدولة وإطارها النظامي وعلاقاتها المكانية. وهكذا ارتبطت الجغرافية السياسية بعلم السياسة فأصبح هذا الموضوع يحظى باهتمام كبير عند دارسي العلاقات الدولية والحكومات. ويؤكد علماء السياسة أيضاً فائدة علم النفس في تفسير بعض الظواهر الخاصة بالسلوك السياسي، ذلك أن دراسة موضوعات مثل القيادة السياسية، والرأي العام، والتوترات العالمية تحتاج إلى الرجوع إلى عديد من المسائل التي يظهر فيها استبصار عالم النفس. كذلك يمكن أن تفيد الدراسات السياسية من أبحاث الأنثروبولوجيين، وفلاسفة القانون،

---

(١) أنظر، بوتومور، الصفوة والمجتمع: دراسة في الاجتماع السياسي، ترجمة وتقديم الدكتور محمد الجوهري وزملاؤه، الاسكندرية، دار الكتب الجامعية، ١٩٧٢.

والفلاسفة وغيرهم. وعلى أية حال، فإن عالم السياسة لا يستطيع أن يقعد منعزلاً عن مختلف الأعمال التي تجري في ميادين تلونها العلاقات الإنسانية. بل إن بعض الدارسين يرون أن هناك علاقات قائمة بين السياسة وعلم الحياة، فطالما أن الأخير يدرس التطور العضوي، فإن علم السياسة يسير على نفس نهجه في دراسة تطور الدولة باعتبار أنها - أي الدولة - لها نفس خصائص الكائنات العضوية، ثم هي فضلاً عن ذلك تتبع في نموها وتطورها وعملياتها نفس القوانين التي تحكم الكائنات العضوية[1].

ويهمنا بعد ذلك أن نوضح علاقة السياسة بميدانين أساسيين هما: الأخلاق وفلسفة القانون. أما الأخلاق فهي تتناول تقييم السلوك الإنساني، فالناس لديهم بعض الأفكار الأخلاقية حول الخير والشر، والحق والخطأ وغالباً ما تكون هذه الأفكار غامضة غير منتظمة في نسق معرفي محدد، ومهمة الأخلاق هي أن تجعلنا نستطيع أن نتمثل بوضوح طبيعة الوعي الأخلاقي ومحتواه، وهذا هو الذي يفسر لنا تلك الصلة الوثيقة التي ربطت الأخلاق بالسياسة خلال التطور التاريخي للمعرفة الإنسانية، ولقد بدت هذه الصلة واضحة كل الوضوح في العصر الإغريقي حينما كانت السياسة لا تنفصل عن الأخلاق، بل كانت تمثل جزءاً من الأخلاقيات بصفة عامة، فالهدف الأسمى لكل النظم السياسية عند أرسطو مثلاً هو تحقيق الحياة الخيرة للإنسان وتثير هذه العلاقة في وقتنا الحاضر مناقشة واسعة، إذ يذهب عدد منهم الدارسين من أمثال «هارولد لازويل H. Lasswell» إلى أن السياسة يتعين أن تصبح دراسة «متحررة من القيمة Value - Free» تهتم التعلق أساساً بتحليل القوة والنفوذ والتأثير، ومن ثم فإن الإدخال أي نوع من الأحكام القيمية في التحليل السياسي سوف يؤدي إلى تهديد الموضوعية العلمية. وتذهب وجهة النظر المقابلة التي يتزعمها كتاب من أمثال «جاك مارتيان Jacques Maritain» و«إريك فوجلين Eric Voegelin» و«الفرد فيبر Alfred Weber» إلا أن أي دراسة علمية إنما ترتبط بالضرورة بالقيم، ولقد

(1) Garner, Political Science and Goverment p. 36.

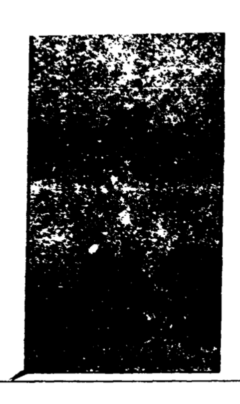
حاول فيوجلن في مؤلفه الشهير: «علم جديد للسياسة The New science of politics» أن يعيد صياغة مسائل علم السياسة في ضوء الجهود التي بذلها فلاسفة الإغريق والمسيحية القدامى الذين حاولوا وضع «إطار نظري يوجه الإنسان في العالم ويكون بمثابة الأداة الرئيسية التي تساعده على فهم موقفه منه»[1].

وبدون الإغراق في تفاصيل هذا الجدل والنقاش نستطيع القول بأن ثمة علاقة بين الأخلاق والسياسة. فالدولة هي الموضوع الرئيسي لعلم السياسة، وهي بدورها نظام اجتماعي وإنساني بالضرورة يسعى إلى تحقيق الرفاهية للناس، وكما تهتم السياسة اهتماماً بالغاً بالظروف الموضوعية للدولة فهي تعني أيضاً بما ينبغي أن تكون عليه الدولة، وهذا هو ما يربط السياسة بالأخلاق. وطالما أن الدولة تؤدي وظائفها في إطار من القواعد والقوانين المقررة، فإن مشكلة الالتزام السياسي تكتسب أهمية خاصة في السياسة، والرغبة أو الإرادة التي تدفع الناس إلى طاعة القانون تظهر بصورة تلقائية حينما يعكس القانون التصورات الأخلاقية للمجتمع، والقانون لكي يكتسب قيمة عليه أن يشبع الحاجات الأخلاقية، وعند هذه النقطة بالذات ينطمس الخط الفاصل بين السياسة والأخلاق. ولقد عبر «إيفور براون Ivor Brown» عن هذه النقطة بوضوح حينما كتب يقول: إن النظرية الأخلاقية تصبح غير كاملة بدون النظرية السياسية، لأن الإنسان كائن اجتماعي لا يستطيع أن يعيش في عزلة تامة، والنظرية السياسية عقيمة بدون النظرية الأخلاقية، لأن دراساتها ونتائجها يعتمدان أساساً على إطار القيم الأخلاقية عندنا، وتصورنا للصواب والخطأ. غير أن هذه الصلة الوثيقة بين الأخلاق والسياسة لا يجب أن تبعدنا كثيراً عن إدراك الفروق والاختلافات القائمة بينهما فالاعتبارات الأخلاقية متباينة بين الأفراد، ومن ثم فهي محكومة بالمواقف المتغيرة، وليس هناك قانون يستطيع أن يستوعب كافة المسائل الأخلاقية، ذلك أن دائرة الأخلاق أوسع بكثير من دائرة القانون، ومن ثم

(١) أنظر مناقشة لهذا الموضوع عند: Arnold Brecht, Political Theory, Chs. VI and VII.

يصعب ربط الأخلاق بالسياسة، ذلك أن الأولى أوسع نطاقاً بكثير من الثانية.

يبقى بعد ذلك أن نوضح علاقة السياسة بفلسفة القانون، ومصدر هذه العلاقة هو إدراكنا للحقيقة التي مؤداها: أن الدولة - الموضوع الرئيس لعلم السياسة تعمل وتؤدي وظائفها من خلال القانون. ولقد حاول كبار فلاسفة السياسة مثل بنتام، وأوستن، وجيلنيك، وستاملر صياغة مفاهيم قانونية وفقهية تتسق مع أفكارهم حول النظم السياسية. ومن المسائل المعروفة أن القانون يميل إلى أن يصبح صورة تعكس نمطاً اجتماعياً معيناً. وطالما أن القانون ينظم العلاقات الاجتماعية، فإن هذه الأخيرة حينما تتغير، يتعين أن تتعدل أيضاً القواعد القانونية، وهذا بدوره هو ما يربط السياسة بفلسفة القانون، إذ لا يستطيع دارس السياسية أن يحلل ويصف الواقع السياسي دون أن يفهم طبيعة القانون ومدى اتساقه مع هذا الواقع المتغير.



مناهج البحث في علم السياسة

ملاحظات منهجية

من الأمور المسلم بها أن دقة وقيمة النتائج التي نتوصل إليها في أية دراسة تتوقف على مناهج البحث التي نستخدمها، والقيود التي يفرضها موضوع الدراسة على هذه المناهج. ولقد اختلف علماء السياسة حول المناهج الملائمة لدراسات هذا العلم، ويعكس ذلك ـ بالطبع ـ تباين الآراء حول طبيعة السياسة ونوع المعرفة التي يسعى علماء السياسة إلى اكتسابها. ولا شك أن مناقشة هذه الآراء ذات أهمية خاصة في توضيح طبيعة علم السياسة وإمكانياته[1].

ومن أهم المناقشات المنهجية التي تحظى الآن بعناية علماء السياسة تلك التي تدور حول مدى علمية دراسة السياسة. فهناك ميل جارف في هذه الأيام

(١) انظر معالجة للاتجاهات المنهجية المختلفة المستخدمة في الدارسات السياسية مع التحليل ـ

نحو الاهتمام بكل ما يتصف بخصائص العلم، وهذا هو الميل نحو اصطناع الأسلوب العلمي في كل شيء، ويتوقف مبلغ اقتناعنا وإيماننا بالمعرفة على مدى ما يتوافر لها من الشروط العلمية، ولا شك أن لهذا الاتجاه ما يبرره، إذ من الواضح أننا ندين بالكثير إلى الإنجازات التي حققها أولئك الذين يجرون بحوثهم في مجال العلوم الطبيعية. وكان من نتائج ذلك أن اعتقد الكثيرون بأن هذا النجاح الذي حققته العلوم الطبيعية يجب أن يكون دافعاً للذين يدرسون العلاقات الإنسانية يحفزهم إلى تبني المناهج والإجراءات السائدة في هذه العلوم، ولهذا نجد المتخصصين في السياسة يجتهدون في البحث والتنقيب عن مدى علمية هذه الدراسة.

فإذا ما بدأنا بمصطلح العلم ذاته، سنجد أنه يشير من الناحية الاشتقاقية إلى كل ما يدخل في نطاق المعرفة كمقابل لما يدخل في نطاق الاعتقاد، ومن ثم فهو ينطبق على أية دراسة تقوم على المعرفة أكثر مما تقوم على الآراء. ويستخدم المصطلح فنياً للإشارة إلى المعرفة المستندة إلى الملاحظات المضبوطة أو التجارب، التي يمكن تكرارها للتأكد من صدق المعرفة، وكلما كان من الممكن التعبير عن هذه المعرفة بصورة موضوعية، مثل استخدام الصيغ الرياضية، أصبحت الدراسة علمية أكثر فأكثر. والسؤال الآن: هل تخضع الحياة السياسية لهذه الشروط؟ وبعبارة أخرى هل بوسعنا أن نعبر عن فهمنا للسياسة في قضايا علمية على هذا النحو؟ وهل من الضروري أن تستخدم الملاحظات والتجارب فيما يتعلق بالمعلومات السياسية؟

لا شك أن محاولات المتخصصين في العلوم الاجتماعية قد أسفرت على مر السنين عن التوصل إلى بعض المعارف المنظمة حول أنماط

---

* النقدي لها في:

Ronald Yong (ed.) Approaches go the Study of Politics: Twenty Two Exploring the nature of Politics and Methods by which it can be Studied, North western University Press, 1958.

العلاقات الاجتماعية المتبادلة، وقد بلغت هذه المعارف درجة من الدقة يمكن مقارنتها - مع وجود درجة معينة من التسامح - بتلك التي توصل إليها العلماء الطبيعيين ومع ذلك فهناك معارف أخرى لا تتحقق لها هذه الدرجة من الدقة، بل هي تفتقر إلى التنظيم، ويكاد يكون من المتعذر التنبؤ بإمكانية خضوعها لقانون محدد في المستقبل نظراً لشدة تعقدها، وسرعة معدلات تغيرها، وتداخل الظروف المحيطة بها. ويصدق ذلك بالطبع على الحياة السياسية التي هي محور دراسات علم السياسة. ذلك العلم الذي يتناول بالتحليل العلمليات السياسية، والعلاقات المتبادلة بين الناس والحكومة. فإلى أي حد يمكن أن تكون استجابات الناس للحكومة محددة ومتوقعة على نحو مضبوط كما هو الأمر بالنسبة للعلاقة بين متغيرات العلوم الطبيعية؟ لا شك أن الاستجابات الإنسانية متنوعة ومتباينة، ولا يمكن حصرها على أساس قاعدة عامة مقبولة لا تتغير، وهذا في حد ذاته يشكل صعوبة أمام إمكانية إقامة علم موضوعي للسياسة. ولنا أن نستعيد هنا ما سبق أن ذكره أرسطو قديماً حينما أكد أننا لا يجب أن نتوقع الوصول إلى درجة كبيرة من الدقة في أي علم من العلوم ما لم يسمح موضوعه بهذا التوقع أو يبرره، ومن القيود المفروضة على قدرة علماء السياسة على التوصل إلى صياغة نتائج صادقة، أن المعلومات أو البيانات التي يحصلون عليها غالباً ما تكون جزئية، فهم يدركون تماماً أن هناك جوانب معينة من الموقف الذي يدرسونه ليست واضحة أمامهم. (صحيح أنه يمكن إجراء دراسة شاملة عن العملية السياسية التي تجسدت في سياسة عامة أو في قانون أو تشريع، ولكن يحدث بعد استكمال هذه الدراسة باستخدام أدق الوسائل أن يتضح لعالم السياسة أن تحليله ينطوي على بعض الثغرات. فهو لا يستطيع بأية حال من الأحوال أن يستوعب في دراسته كل الأشخاص الذين كان لهم تأثيرهم على العملية السياسية، ويصعب عليه أيضاً أن يلم بكل القرارات التي اتخذت في جلسات مغلقة داخل أو خارج نطاق الحكومة، ولم يتم تسجيلها بصورة منظمة، ويتعذر عليه كذلك أن ينفذ إلى الدوافع الكامنة التي تحرك سلوك بعض رجال السياسة أو المشرعين،

وهكذا يدرك عالم السياسة تماماً أنه نظراً لتعقد المواقف، وعدم القدرة على استكمال الشواهد اللازمة للدراسة، فإن هناك قدراً من عدم التأكد، أو أن العالم الرئيسي المؤثر في الموقف المدروس لم يتم اكتشافه).

يضاف إلى ما سبق حقيقة أخرى وهي صعوبة اصطناع ظروف تجريبية ملائمة للدراسات السياسية، إذ يتعذر على العلماء الاجتماعيين استخدام الناس كأدوات، أو إخضاع الوحدات لنظام يخدم غرضهم. ولهذا فإن عالم السياسة مقيد في دراساته بحدود المعلومات أو البيانات المتاحة له، وهو لذلك يقف من هذه المعلومات موقفاً يماثل موقف المؤرخ الذي يدرس ما يتوافر له من أحداث دون أن يتدخل هو من أجل اصطناع أحداث جديدة. وإذا كان التجريب في العلوم الطبيعية يقوم على أساس أن «المادة» المدروسة تخضع للقياس الكمي، فإن هذا الأساس لا يتحقق بنفس الدرجة للدراسات السياسية. حقيقة أن عالم السياسة يستطيع أن يزعم بأن هناك «وحدات» يمكن معالجتها كمياً مثل: القوانين والمحاكم، والمنظمات السياسية، والآراء في الأحزاب السياسية، وأعضاء هذه الأحزاب، وأصوات الناخبين، لكن هذه الوحدات والعلاقات التي تقوم بينها يتعين أن توضع داخل إطار أشمل منها حتى نتمكن من فهم المعاني الحقيقية لها، وهذا السياق يتميز بالتفرد والخصوصية إلى أبعد حد، على نحو يتعذر معه القيام بتحليل كمي محكم ودقيق.

(ومن الصعوبات الهامة الأخرى التي تواجه العلوم الاجتماعية، وبخاصة في المجال السياسي أن المتخصصين في هذه العلوم هم جزء من الموقف الذي يحاولون دراسته وتفسيره، ومن ثم فإن أحكامهم ووجهات نظرهم تجيء معبرة تماماً عن قيمهم وتفضيلاتهم، وظروفهم الخاص)، بل يكاد يصعب تماماً دراسة المسائل السياسية إذا اكتفينا بالمستوى الخارجي أو السطحي، إذ يتعين أن يوجد نوع من التعمق في فهم هذه المسائل، لا يتحقق بدون اندماج الباحث ومعايشته للمجتمع السياسي. ولهذا (لا يستطيع دارس السياسة أن يعزل نفسه عن الموقف الذي يدرسه بصورة

تمكنه من تطوير نظرة موضوعية. أو بعبارة أخرى إذا سلمنا بأن عالم السياسة يستطيع أن يتخذ موقف الملاحظ أو المشاهد نظراً لما لديه من تدريب وخبرة علمية، بدلاً من أن يتخذ موقف المشارك، وبالتالي فهو يستطيع أن يكون موضوعياً في اتجاهاته نحو الظواهر السياسية) فإن التحدي الذي يواجهه، أنه كلما حاول أن يبتعد عن الموقف، قلت المعلومات التي يحصل عليها، هذا فضلاً عن مدى التزامه بالقيم السائدة، الأمر الذي يحدد درجة تحيزه في التحليل السياسي للنظم والظواهر والعمليات المختلفة.

هكذا يبدو لنا مما سبق أن تطوير دراسة علمية كاملة للسياسة مسألة تواجهها صعوبات عديدة. لكننا نود هنا أن نضيف إلى ذلك صعوبة أكثر أهمية تعد مسؤولة إلى حد بعيد عن تخلف العلوم الاجتماعية، وعدم قدرتها على ملاحقة العلوم الطبيعية، وتتمثل هذه الصعوبة في أن العلماء الاجتماعيين لم يحددوا تماماً وعلى نحو دقيق ومتفق عليه الأهداف التي يريدون تحقيقها. إن الغرض من أي علم هو بالطبع اكتساب معرفة منظمة حول الشيء المدروس، وتتوقف هذه المعرفة على طبيعة الموضوع وأهداف دراسته، وأولئك الذين يدرسون السياسة لا تزال لديهم أفكار متباينة حول ماهية السياسية، وأسباب دراستها، ونوع المعلومات التي تقدمها دراساتهم.

وعلى أية حال، فإن هناك عدداً من العلماء الاجتماعيين يعتقدون أن مسؤوليتهم الحقيقية تتمثل في ضرورة تطوير نماذج تصلح لتحليل الأنساق الاجتماعية والسياسية. ويستخدم مصطلح «النموذج» هنا بمعاني مختلفة تماماً فالبعض يتصورنه شيئاً مماثلاً للنموذج الطبيعي، والبعض الآخر يعادله بالنظرية الشاملة. لكن المتفق عليه أن النموذج يستخدم في تحديد العناصر الرئيسية للأنماط الاجتماعية المميزة للنسق ككل، فهو أداة تفيد في الوصف والتفسير، طالما أنه يساعد الباحث على فهم أي نظام خاص عن طريق الكشف عن مدى اتساقه أو تعارضه مع المقومات التي يتضمنها النموذج. على ألا يتجاهل المناهج المألوفة للعلم، وإنما يتعين أن نتعلم كيف نجعل هذه المناهج ملائمة لاحتياجات موضوعنا.

والواقع أن مطالبة السياسة بأن تدرج ضمن قائمة العلوم المضبوطة ترجع إلى محاولتها صياغة تعميمات صادقة تفسر الوقائع السياسية. فلقد اعتقد «هوبز Hobbes» أنه من الممكن قيام هذا العلم وفقاً لبعض القواعد المقررة، واستخدم «فيكو Vico وهيوم Hume» عبارة «علم السياسة»، وظهرت أيضاً هذه العبارة في المقالات الشهيرة التي كتبها «سير فريدريك بولوك Sir Frederick Pollock» مقدمة لتاريخ علم السياسة، و«سير جون سيلي Sir Jhon Silly مقدمة لعلم السياسة»، وفي العصور الحديثة يؤكد أصحاب الاتجاه السلوكي أن السياسة يتعين أن تدرس شأنها شأن أي دراسة علمية موضوعية أخرى[1]. وذلك في مقابل الاتجاه الذي ذهب إليه كثيرون ممن لاحظوا أنه من العسير قيام علم منظم للسياسة، فقد لاحظ «لورد برايس Lord Bryce» أنه «بينما من الممكن جمع مـ [illegible] واسعة ومنظمة بعناية، فإن طبيعة هذه المادة تجعل من العسير أن تصبح السياسة علماً موازياً تماماً للميكانيكا، أو الكيمياء»، ومعنى ذلك أن هناك معوقات تحول دون تطوير علم موضوعي للسياسة[2].

طرق البحث في علم السياسة

ليس هناك منهج واحد يكفي تماماً لكي يقدم لنا معرفة [illegible] أو فهماً كلياً للعالم المحيط بنا. وهذا بدوره يحتاج منا إلى أن نحصر [illegible] اهتمامنا في فئة محدودة من الظواهر. ثم نكيف المناهج المستخدمة لمتطلبات

(١) Bay and Bhattacharys, Political Theory: Ideas and Institutions, Calcutta, World press, 1969, P.5. ويجد القارىء أيضاً مناقشات حول الدراسة السلوكية للسياسة في كتابات عديدة. وأحدث مسح لهذا الموضوع في:

The Limits of Behavioralism In Political Science, J.C. Charles worth (ed) the American Academy of Political and Social Science, October 1962.

(٢) انظر مناقشة لهذه المعوقات في:

W.G. Runciman, Social Science and Political Theory, Cambridge, University Press, 1965.

البحث. ومعنى ذلك أن الدراسات التي نجريها سوف تكون محدودة بخصائص الظواهر المدروسة، وأهداف الدراسة، أو ما نأمل أن تحققه. ونستطيع القول في هذا الصدد أن النشاط الإنساني يتسم بثلاث خصائص هي:

١ ـ أنه موجه نحو تحقيق هدف معين Goal oriented.
٢ ـ أنه تاريخي، فمع أن الحاضر ليس صورة متطابقة مع الماضي لكنه منبثق عنه، وقائم على أساسه.
٣ ـ أنه بالضرورة سلوك اجتماعي، يحدث دائماً داخل إطار نظامي معقد.

ومن ثم فنحن لا نستطيع أن نفهم السياسة بدون وضعها داخل هذا النسق الثلاثي البعد. وإذن، فعلينا أن ننظر إلى الحادثة السياسية بوصفها تدخل في بناء نظامي، ولها خلفيتها التاريخية، وتسعى إلى تحقيق هدف من الأهداف. وهذا بدوره يلقي الضوء على مدى تعقد الموضوع الذي نحن بصدده. فكأن دراسة السياسة تحتاج إلى استراتيجية منهجية خاصة، إذ من الأفضل أن نستعين بأكثر من طريقة واحدة في البحوث السياسية. وليس معنى ذلك أننا سنبحث ونفسر الجوانب المختلفة للحياة السياسية في ضوء إطارات مرجعية متباينة وغير مترابطة ـ كالإطارات الاقتصادية، والاجتماعية، والجغرافية والبيولوجية ـ وإنما يتعين لكي نفهم السياسة فهماً حقيقياً أن نستخدم أدوات مختلفة للدراسة والتحليل، ونحقق التوافق والتكامل بينها بصورة تخدم هدفاً محدداً.

(وإذا كانت العلوم الطبيعية قد استطاعت أن تطور أدوات دقيقة لدراسة الظواهر الداخلة في نطاقها، فإن علم السياسة ليست لديه مثل هذه الأدوات التي تجعله قادراً على إجراء دراسات منظمة حول أهداف، وعمليات الدولة ونظمها المختلفة. ومن ثم فإن الاستعانة بالمنهج العلمي في الدراسات السياسية ليمثل مطلباً حيوياً. والمنهج هو طريقة للبحث بهدف الوصول إلى نتائج محددة. وعند دراسة أية ظاهرة سياسية يجب أن يوضح تماماً المنهج المستخدم، وهذا بدوره هو الذي يمكن الآخرين من

تتبع الخطوات التي سارت عليها الدراسة بصورة تجعل في وسعهم التحقق من صدق نتائجها وصحة تعميماتها). ولقد تطورت دراسات السياسية في وقتنا الحاضر بصورة دعت إلى ضرورة الاهتمام بمناهج البحث المستخدمة في فحص الظواهر والأنشطة وأنماط السلوك السياسية العديدة. وجدير بالذكر أن مناهج البحث السياسي قد حظيت باهتمام من جانب عدد غير قليل من الدارسين نذكر منهم أوجست كونت، وجون استوارت مل، وسير جورج كورونل لويس، والكسندر بين، ولورد برايس. ودارت مناقشات حديثة بين العلماء الاجتماعيين أسهمت في تطوير مناهج البحث السياسي، ونذكر من بين هؤلاء العلماء ماكس فيبر، وجون ديوي، وفليكس كوفمان، وليو ستراوس، وإريك فيوجلان، وكارل بوبر.

وباستطاعتنا أن نحدد الطرق المستخد[illegible] البحوث السياسية على النحو التالي:

١ ـ المنهج الفلسفي:

الفلسفة هي البحث في طبيعة الواقع، مع الاهتمام [illegible]لاقة بين الإنسان والكون وطالما أن الفلسفة تزودنا باستبصارات حو[illegible] العلاقة [illegible] فهي تفيد في دراسات السياسة. فعن طريقها نكتسب تو[illegible]ـدداً نحو الموضوعات، بل إن البحث السياسي الخلاق لا يمكن [illegible]كر لأهـ[illegible] الفلسفة[1]. وهناك فرع من الفلسفة وهو الأخلاق Ethics يتناول بالدراسة المنظمة قيم المجتمع ومثالياته، أي أنماط السلوك والغايات المرغوبة، ويحاول فحصها بطريقة نقدية لاختبار صحتها، ولكي يحدد ما إذا كان هناك تناقض في النسق كله يعوق الوفاء ببعض القيم، مما يدفع إلى البحث عن صياغات جديدة للقيم الاجتماعية، أو أساليب لإنهاء الصراع القائم وتحقيق حياة أفضل. وهذا النوع من التأمل الفلسفي له أهميته في حد ذاته، كما

---

(١) انظر Leo, Strauss, What is Political Philosophy (Free press, 959). وقد عرض فيه للكاتب مجموعة مقالات تؤكد أهمية الأساس الفلسفي للدراسات السياسية

أنه عظيم الفائدة بالنسبة لعلم السياسة لأنه يحدد ويوضح المشكلات التي تحتاج إلى البحث، ويقدم لنا الحلول المناسبة لها. وإذا كانت نظرية المعرفة تعالج الصدق النسبي لمختلف نماذج المعرفة، وتسعى إلى الكشف عن قيمة كل منها فيما يتعلق بفهم الواقع فهماً متكاملاً، فإنها ولا شك تجنبنا الوقوع في خطأ استنتاج تعميمات مؤكدة حول وقائع ليست يقينية، ويفيد عالم السياسة من المنطق في اختبار صحة تفكيره، وتقييم النتائج التي خلصت إليها أبحاثه، والتثبت من سلامة البناء النظري الذي استطاع أن يطوره.

والواقع أن النظرية السياسية هي دراسة تتوسط الفلسفة العامة وعلم السياسة، ومن أهم أهدافها استخدام المفاهيم الفلسفية والأخلاقية الملائمة للحياة السياسية، ومن ثم فهي تعالج مسائل مثل الحقوق والواجبات، والمسؤوليات، سواء تعلقت بالسلطات العامة أو المواطنين، والمجال الحقيقي للنشاط الحكومي، والتنظيم الأمثل للحياة السياسية القادر على تحقيق الأهداف العامة. والأهم من ذلك كله أنها تحاول أن تصوغ نسقاً متكاملاً للفكر مستخلص من نتائج دراستها لهذه الموضوعات حتى تضخم الحياة السياسية لمنظور متكامل، كذلك تعالج الفلسفة السياسية مناهج البحث السياسي.

وجدير بالذكر أنه منذ أفلاطون حاول عدد من كبار الفلاسفة تفسير طبيعة الظواهر السياسية في ضوء بعض الأفكار والمثاليات المشتقة من الاستدلال المجرد، والنتيجة المترتبة على ذلك هي تطوير مدخل فلسفي لدراسة السياسة، أسفر هذا المدخل عبر تطور الفكر الإنساني عن تلك المذاهب والنظريات السياسية التي كونت الرصيد الفكري لعلم السياسة. حقيقة أن بعض هذه المذاهب والنظريات بعيدة عن الواقع الذي نعيشه الآن، لكنها تعد منبعاً غنياً للنظرية السياسية المعاصرة. ولقد كان رواد المنهج الفلسفي الكبار هم أفلاطون، وروسو، وهيجل، وبرادلي، وبوزانكيت وسيدجفيك، من الفلاسفة المثاليين أساساً. أما النتائج التي

خلصت إليها أعمالهم، فقد كانت تشتق منطقياً من بعض التصورات العامة غير المحققة تجريبياً والتي كانت تقبل بوصفها قضايا عامة واضحة بذاتها، مثال ذلك أن أفلاطون قد خطط النظام السياسي الأمثل الذي ينطوي على أسس مثالية للسلوك الاجتماعي. والواقع أن علم السياسة، وإن كان يتجه الآن اتجاهاً تجريبياً، إلا أنه يتضمن بالضرورة بعداً مثالياً طالما أنه يهتم بالدولة كما هي كائنة، وكما ينبغي لها أن تكون في الوقت ذاته، وهنا بالذات تظهر أهمية المنهج الفلسفي[1]. ومع ذلك كله فإن لهذا المنهج الكثير من جوانب الضعف، لعل أخطرها أنه يؤسس نتائج عامة على مقدمات غير محققة، أو بديهيات يسلم بها تسليماً.

٢ ـ المنهج التاريخي:

التاريخ هو سجل الخبرات الماضية، والذي يهمنا هنا من التاريخ ذلك الجانب الذي يصور خبرة الإنسان السياسية ويستطيع عالم السياسة أن يجعل من التاريخ «معملاً له» فيلجأ إلى الأحداث الماضية، حينما لا يجد في الواقع المعاصر ما يعاونه على استنتاج تعميماته. وهكذا يصبح التاريخ مصدراً هاماً من مصادر المعلومات السياسية، إذ بدون معرفة الماضي يتعذر فهم الحاضر، ذلك الذي سوف يخلو تماماً من المعنى إذا لم ندركه في سياق التطور والاستمرار التاريخي. في ضوء ذلك اهتم علماء القرن التاسع عشر بدراسة التاريخ من أجل تتبع خطوط التطور، واكتشاف الأصول التي نبعت عنها النظم الاجتماعية الحديثة. ويعني علماء السياسة بتلك الدراسات التي اهتمت بتتبع تطور النظم القانونية، ونماذج السلطة والحكومة، والفلسفات السياسية. وعلاقة الصراعات السياسية بالتطورات الاجتماعية الأخرى.

ولكل نظام سياسي تاريخه الخاص، طالما أننا نسلم بأن النظم تخضع لنمو وتطور وحركة عبر الزمان. ومن ثم فبدون المعرفة الحقة بأصول

---

(١) Sait, Political Institution - A Preface, P. 5., op. cit.

وتطور النظم السياسية لن تحقق لدينا دراسة شاملة للسياسة. والمنهج التاريخي قديم قدم كتابات ارسطو الذي ذهب إلى أن فهم أي شيء يتطلب فحص بداياته الأولى وتطوراته اللاحقة. وحقق هذا المنهج شيوعاً وازدهاراً في وقتنا الحاضر عن طريق كتابات «سيلي Seeley ولاسكي Laski». وقد ذهب سير فريدريك بولوك إلى أن المنهج التاريخي يسعى إلى تفسير النظم المختلفة في وجودها الواقعي واتجاهاتها [illegible] ويزودنا بمعرفة حول أصولها [illegible] وتطوراتها المتوقعة(١). ولهذا، فإن هذا المنهج [illegible] باستبصارات حول أحداث الماضي السياسية. ويقول لاسكي: «إن دراسة [illegible] السياسة هي جهد نبذله لتقنين نتائج الخبرة التي شهدتها تاريخ الدولة»(٢). [illegible] وتكمن أهمية المنهج التاريخي في الحقيقة التي مؤداها أنه [illegible] التوصل إلى بعض التعميمات على أساس الوقائع التي استخلصها [illegible] تطور النظم السياسية، ثم هو يساعدنا في نفس الوقت على التحقق [illegible] بعض القضايا والأحكام على أساس هذه الخبرة التاريخية أيضاً. وهكذا [illegible] فإن المنهج التاريخي يزودنا بإحساس تاريخي، وبمنظور تطوري، فالأحداث ليست منعزلة أو مستقلة بعضها عن بعض، ولكنها مترابطة في سياق زمني محدد.

وعلى الرغم من هذه الأهمية الواضحة للمنهج التاريخي، إلا أن هناك [illegible] بعض نقاط الضعف المتضمنة فيه. [illegible] Sidgwick [illegible] الملاحظة التالية: «إنني لا أعتقد أن المنهج التاريخي [illegible] أساساً في محاولاتنا التوصل إلى حلول منطقية لمشكلات [illegible] السياسية الملموسة». فكل جيل أو عصر تواجهه مشكلات نوعية خاصة [illegible] «باركر Barker»: «إن الدولة لا تهتم بالعمليات التاريخية [illegible] والأهداف الواقعية التي تتخطى حدود مقولة الزمان»(٣). [illegible]

---

(١) History of the science of Politics, P. 11.

(٢) The Danger of bieng a Gentleman and Other Essays; Ch. 11.

(٣) Graner, op. cit, P. 24.

أهمية المنهج التاريخي تقل عند الذين يعنون بالدراسات السياسية الإمبيريقية، وأصبح هذا المنهج وثيق الصلة بالمنهج الفلسفي عند بعض الدارسين.

٣ ـ المنهج المقارن:

قد يهتم دارسو السياسة بتحليل المجتمعات السياسية على أساس مقارنتها بغيرها من المجتمعات لاكتشاف بعض المبادىء السياسة. ويعرف هذا المنهج باسم المنهج المقارن وكان أرسطو قد استخدمه لأول مرة، ثم تطور بعد ذلك على أيدي مونتسكيو، ودي توكفيل، وبرايس، ويقوم هذا المنهج على دراسة النظم والأحداث، في الماضي أو الحاضر، وجمع المعلومات الضرورية عنها، ثم تحليلها ومقارنتها، بهدف استنباط بعض المبادىء السياسية العامة. ويقول جون استوارت مل: «إن المنهج المقارن الحقيقي يعني مقارنة نظامين سياسيين متماثلين في كل الظروف، ولكنهما يختلفان في عنصر واحد، حتى يمكن تتبع نتائج هذا الاختلاف».

مثال ذلك أننا نقارن دولتين لديهما نفس النظام القانوني والخلفية الثقافية، والتركيب السكاني، والموارد الطبيعية، ولكنهما يختلفان في عامل واحد هو وجود التخطيط في دولة واحدة فقط دون الأخرى ومثل هذا الفارق هو الذي قد يفسر التفاوت بين الدولتين في المستوى الاقتصادي مثلاً، وهذا بدوره قد يجعلنا نستطيع أن نصوغ قضية تفسيرية للعلاقة السببية بين التخطيط والرفاهية الاقتصادية. وجدير بالذكر أن هناك صعوبات تواجه تطبيق المنهج المقارن على هذا النحو، ترجع أساساً إلى تعقد وتعدد العوامل والظروف التي تحكم الحياة السياسية. وهكذا، يمكن القول إن هذا المنهج هو امتداد للمنهج التاريخي الذي يسعى إلى اكتشاف قوانين عامة ونتائج مستخلصة من دراسة الأحداث الماضية والحاضرة[١].

---

(١) Jacobsen and Lipman; An outliue of Political science, Barnes and Nobel, N.y, 1951 P. 15.

٤ ـ البحث الأمبيريقي:

الأمبيريقية هي وجهة نظر معرفية تفترض أننا نستطيع التوصل إلى معلومات صادقة عن طريق الخبرة المباشرة. وهكذا يحاول البحث الأمبيريقي أن يؤسس معرفتنا بالحياة الاجتماعية على هذه الخبرة، باستخدام أدوات دقيقة للملاحظة والتجريب. وتسعى الأمبيريقية إلى تصوير معرفتنا بالعالم على شكل تعميمات وقضايا مستخلصة من الأبحاث الواقعية. فلا يكفي أن نصف الحوادث الفريدة، ولكن علينا دائماً أن نكتشف المنطق الذي يفسر مجموعات من الحوادث، ويتمثل هذا المنطق في القوانين التي تحكم وقوع الأحداث، ويتزايد استخدام هذه الطريقة في بحوث العلوم السياسية المعاصرة، وبخاصة في مجال تحليل السلوك السياسي. ويذهب الذين يتبنون هذا الاتجاه، إلى أنه برغم أهمية التحليلات الفلسفية، والتاريخية، والقانونية، إلا أن علم السياسة يجب أن يختص أساساً بالأنماط الملاحظة للسلوك السياسي سواء داخل المؤسسات الحكومية أو خارجها، ومهمته هي تحديد البناءات التي يتشكل من خلالها هذا السلوك، وأسبابه، والنتائج المترتبة عليه. وهنا نجد تعاوناً وثيقاً بين علماء السياسة والاجتماع، وعلم النفس يظهر في تبادل المفاهيم والأفكار والمناهج وأدوات البحث. ويظهر استخدام هذه الطريقة أيضاً في دراسة وظائف النظم السياسية المختلفة بهدف فهم دورها في الحياة الاجتماعية.

ويقوم البحث الأمبيريقي على أساس المنهج التجريبي، ومنهج الملاحظة. والمنهج التجريبي من المناهج الرئيسية في الدراسة العلمية للظواهر السياسية. وهو لا يقصد به هنا بالطبع تلك التجارب المضبوطة التي يجريها المتخصصون في العلوم الطبيعية، إذ يتعذر إجراء هذه التجارب في مجال السياسة فقد لاحظ «سير جورج لويس Sir George Lewis» أننا لا نستطيع أن نعزل جزءاً من المجتمع وننظر إليه بالطريقة التي نختارها عن عمد[1]، إن الظروف كما يقول برايس ـ التي تحكم العمليات

(١) Modern Democractics Vol. P 14.

السياسية يصعب التحكم فيها بدقة، أو تكرارها على نحو تجريبي. ومع ذلك كله، فهناك بعض الدارسين من أمثال الأستاذ «ميريام Merriam» لا يستبعدون التجريب كلية من مجال الدراسات السياسية. فالدولة في رأيه تنطوي على الكثير من الظواهر والنظم التي يمكن ملاحظتها أكثر من أي شيء آخر، فكل التنظيمات الحكومية، والعسكرية، والإدارية تخضع، لإدارة الدولة، ومن ثم نستطيع أن نجري التجارب بالصورة التي نريدها»[1]. وبالمثل يعتقد «كاتلن Catlin» أنه من اليسير إجراء تجارب محدودة في المجال السياسي، إذ من الممكن كرار التجارب خلال الزمن بصورة أو بأخرى[2].

ويطالب آخرون من دارسي السياسة بأنه يجب أن يستبدل ذلك المنهج التجريبي الصارم، بمنهج آخر للبحث يستند إلى لملاحظة، وتمكننا ملاحظة الظواهر السياسية في وقوعها وتخلفها، وتكرارها من استخلاص القوانين والتعميمات التي تهدف إليها دون اصطناع ظروف قد تشوه من سياق الأحداث، وتطمس معالم العلاقة المتبادلة بينها. لكن الشيء الذي يجب أن نؤكده أن الملاحظة المباشرة للنظم السياسية لن تكون ملائمة أو كاملة ما لم ترتبط بمعرفة تاريخية حول أصل هذه النظم وتطورها. هذا فضلاً عن أن سرعة معدلات تغير الظواهر السياسية تجعل من العسير الاعتماد على الملاحظة في استخلاص التعميمات.

وعموماً، فإن الاقتصار على الطريقة الإمبيريقية في البحث يعرض عالم السياسة للوقوع في الكثير من الأخطاء التي أوضحنا أسبابها فيما سبق، لكنه سوف يستطيع أن يتخطى كل الصعوبات التي تعترض دراساته إذا استكمل أبحاثه الإمبيريقية بالتحليلات الفلسفية والتاريخية، ذلك أن مجرد تراكم الوقائع لن يؤدي إلى تكوين العلم، إذ يتعين أن ترتبط هذه الوقائع ببعضها من خلال النظرية، ومع أن النظرية بدورها يجب أن تظل

---

(١) New Aspects of Politics P P 55 - 227

(٢) The Science and Methods of Politics, P. 114.

على صلة مستمرة بالخبرات الواقعية، إلا أنها تنبثق أساساً من الاستمرار الذي يكشف عنه التحليل التاريخي، ومن النظرة الشاملة للحياة الإنسانية، وهي المهمة التي يتولاها التفكير الفلسفي. ومعنى ذلك كله، أن هذه الطرائق للبحث تكمل بعضها بعضاً، ويتعذر الاستعانة بأي منها على حدة في إجراء دراسة متكاملة.

الباب الثاني

تطور النظريات السياسية منذ الفكر اليوناني حتى عصورنا الحاضرة

الفصل الأول : النظريات السياسية عند الإغريق.

الفصل الثاني : النظريات السياسية خلال العصر الروماني والعصور الوسطى.

الفصل الثالث : النظريات السياسية خلال عصر النهضة والعصر الحديث.

الفصل الرابع : النظريات السياسية المعاصرة.



النظريات السياسية عند الاغريق

إذا ما غضضنا النظر عن الحضارات القديمة غير اليونانية، لبقيت لدينا الحضارة اليونانية بثقلها وعظمتها وإسهاماتها الضخمة في ميدان الفكر الإنساني. وإذا ما اقتربنا عن كثب من تلك الحضارة بهرت عقولنا الأفكار والخطرات والنظريات التي جابت هذه الحضارة، بعض هذه الأفكار فلسفي بأعلى ما تمثله الفلسفة من حب للحكمة ومحاولة للحياة معها والتوصل إليها، وبعضها ديني يحاول الوصول إلى ماهية الروح. والأساس اللاهوتي للوجود، والكشف عن كنه وماهية المبدأ الأول، وبعضها كوزمولوجي يحاول الكشف عن جوانب الطبيعة وقوانينها وعللها، وبعضها إبستمولوجي يستكشف كنه المعرفة، وطبيعتها، ومسالكها، وحدودها.

ولم تكتف هذه الحضارة بالغوص في تلك المشاكل التي ما زالت وسوف تزال دائماً بمثابة حوار طويل متصل يسهم المفكرون فيه بآرائهم ونظرياتهم طوال التاريخ دون أن يضعوا لهذا الحوار الإنساني نهاية، ودون أن يصلوا فيه إلى نتيجة متفق عليها. أنها فتحت الباب على مصراعيه أمام أفكار ونظريات سياسية وأخلاقية واجتماعية واقتصادية ونفسية ورياضية وغيرها، ورمت بها في ثنايا ذلك الحوار الطويل المتصل الذي لا تنتهي حلقاته ولا تنقطع ما دامت الحياة ودام التاريخ.

وكان لا بد من قوانين تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ وتسير بقضايانا وأحكامنا ! أياً ما كانت وفي أي فرع معرفي - في طريق الصوب دون ما أدنى انحراف. وهنا قام المنطق الصوري الأرسطي قوياً عملاقاً، وأوضح أرسطو أن على أي فكر أن يستعين بتلك الآلة (المنطق) بقوانينها الثلاث: عدم التناقض، والذاتية، والثالث المرفوع: لكي تكون نتائجه متسقة مع مقدماته، ولكي نضمن وعدم التناقض في أي فرع وفي أي فكر.

هكذا نشأت في أحضان تلك الحضارة العريقة الفلسفة والعلم وكل الفروع المعرفية الأخرى... ولقد نشأت كاملة وناضجة بصورة جعلت الكثيرين يقررون أن العلم والفلسفة وسائر أنواع المعرفة قد ولدت كاملة عند اليونان، وأنه لا سبيل لأي دارس أو مفكر أن يلفظها أو يبتعد عنها أو يتحاشاها وأن ما جاء بعدها من أفكار لم يكن إلا مجرد قبول أو رفض لها. ولكنها ظلت هي دائماً المحور أو الأساس الذي دارت حوله كل الأفكار.

* * *

والحضارة اليونانية ابتدأت في القرن السادس قبل الميلاد وعلى وجه التحديد بطاليس(*) أحد الحكماء السبعة. ولكن كانت هناك مرحلة سابقة على تلك المرحلة التي بدأها طاليس هي المرحلة الأسطورية التي مثلها هزيود وهوميروس، وهذه المرحلة الأخيرة تمثل سيادة العصر الميثولوجي،

(*) طاليس: ٦٢٤ - ٥٤٦ ق.م.

ونجد في كتاباتها تفكيراً غامضاً باهتاً يصور لنا الطبيعة على أنها حية مريدة - وأن الآلهة يعيشون فوق جبال الأولمب، ويأتون بما يقوم به البشر من أفعال، وأنهم علل الوجود، ومبادىء الطبيعة.

أما المرحلة الثانية فلقد تجاوزت المرحلة الأسطورية، وبدأت في البحث عن أصل الوجود لا في آلهة تشبه البشر تعيش فوق جبال الأولمب ولكن في الطبيعة ذاتها؛ فظهر طاليس ونادى بأن الماء أصل الأشياء، وتلاه أنكسيماندريس(*) الذي نادى بأن اللامتناهي هو علة الوجود والعالم، وجاء بعده أنكسيمانس(**) الذي قرر أن الهواء هو العلة الأولى والجوهر الأوحد للأشياء، ثم ظهرت الفيثاغورية(***) وذهبت إلى أن العدد والنغم هما علتا الوجود والعالم، ولقد قسم الفيثاغوريون الناس إلى طبقات ثلاث هي:

١ - الطبقة الأولى: وهي أحسن الطبقات والأنواع، وأكثرها خيرية وحكمة، ويمثلها الفيثاغوريون بمن أتوا إلى ملعب الألعاب الأوليمبية للمشاهدة والنظر، وهم طبقة الفلاسفة.

٢ - الطبقة الثانية: وهي تلي الطبقة الأولى، وتمثل أولئك الذين أتوا إلى ملعب الألعاب الأوليمبية للمشاركة فيها، وممارسة الألعاب المختلفة.

٣ - الطبقة الثالثة: وهي الطبقة الدنيا، وتتكون من أولئك الذين يأتون إلى ملعب الألعاب الأوليمبية للبيع والشراء.

ونحن نلمس في هذا التقسيم اهتمام الفيثاغورية بالنظر والتطهر، ووضع من يمثلهما في أعلى المراتب، ثم تأتي التجربة بعد النظر، وأخيراً تأتي التجارة والمهن ولعل هذا التقسيم يعكس اتجاه الروح اليونانية برمتها من أن «النظر للسادة والتجربة للعبيد».

(*) أنكسمندريس: ٦١٠ - ٥٤٦ ق.م.

(**) أنكسمانس: ٥٨٨ - ٥٢٥ ق.م.

(***) الفيثاغورية: نسبة إلى فيثاغورس ٥٧٢ - ٤٩٧ ق.م.

ولقد وضع بارمنيدس(*) مذهباً كاملاً في الوجود مؤداه أن الوجود واحد ثابت ساكن لا تغير فيه ولا انفصال ولا حركة وأيده تلميذه زينون(**) بحجج عقلية. ثم وقف هيراقليطس(***) موقفاً مناهضاً لموقف بارمنيدس وزينون ونادى بالتغير والصيرورة وبالنار كمبدأ أول. ثم جاء بعد هؤلاء فلاسفة محاولة التوفيق منهم أنبادقليس وانكساغوراس وتلاهما أصحاب المدرسة الذرية ومنهم لوقيبوس وديموقريطس.

ويلاحظ أن المرحلة السابقة لم تركز إلا على الطبيعة، عناصرها ومكوناتها، وعللها، والمبدأ الأول أو المبادىء الأولى لها، ومن ثم كان لا بد من مرحلة أخرى تركز على الإنسان. ومن هنا قامت المرحلة الثالثة في تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني وهي المرحلة التي اعتبرت الإنسان محور الفكر الفلسفي. وقد ظهر في هذه المرحلة تياران:

الأول: يمثله السوفسطائيون الذين [illegible] الفكر.

الثاني: يمثله سقراط الذي أعاد [illegible] تحديداتها الدقيقة بمنهجه الذي يحتوي على شقين: التهكم والتوليد.

وأتت المرحلة الرابعة والرائعة من تاريخ الفكر اليوناني [illegible] مرحلة المذاهب الكاملة، فظهر على المسرح الفلسفي أفلاطون وتلميذه أرسطو، ووضعا لأول مرة في تاريخ البشرية أنساقاً فلسفية وفكرية كا[illegible] الفكر السياسي أحد أركانها الأساسية.

ولقد أعقب المرحلة الأخيرة مرحلة جمود فكري مثلتها المدرسة المشائية، ومن أعلامها ثيوفراسطس وأوديموس الرودسي وأرستو كسينوس الطارنتي وديكارخوس المسيني وديمتريوس الفاليروني وستراتو اللامباكوسي و ليقو وكريتولاوس.

(*) بارمنيدس الإيلي: ولد عام ٥٠٥ ق.م.

(**) زينون الإيلي: ولد عام ٤٦٤ ق. م.

(***) هيراقليطس: ولد عام ٥٠٤ ق.م.

ولقد اقتصرت هذه المدرسة على الشرح والتعقيب والتفسير للفلسفات السابقة بوجه عام وفلسفة أرسطو على وجه الخصوص، ولم تسهم في مجال الفكر الإنساني بالجديد أو المستحدث.

ولا بد لنا ونحن نتلمس أصول الفكر السياسي عند اليونان أن نغض النظر عما سبق المرحلة الثالثة من تفكير أسطوري وغيبي وآخر طبيعي. كما لا بد وأن نتخطى مرحلة المدرسة المشائية لعدم إسهاماتها في التراث السياسي أو الفكري بوجه عام. ومن ثم فسوف نركز دراستنا على بقية المراحل فقط.

أ ـ الفكر السياسي السوفسطائي

لقد وجه السوفسطائيون النظر إلى الإنسان وإلى معرفته ووجوده بعد أن كان النظر متجهاً إلى الأساطير والميثولوجيا في المرحلة الأولى، ومتجهاً إلى الطبيعة في المرحلة الثانية. ولعل هذا الاتجاه لم يكن راجعاً إلى عامل فكري فحسب بل كان راجعاً إلى عدة عوامل دينية واجتماعية وسياسية:

١ ـ العامل الديني: كان من أثر الحروب الكثيرة الداخلية والخارجية أن تزعزعت ثقة الناس بمفهوم الدولة الإلهية وبالتالي بالقوى الغيبية التي يلوح بها بعض الأذكياء لإخضاع الأغلبية لهم. ويرى السوفسطائيون أن الإيمان بالآلهة ذاتها إنما هو نتيجة الحيلة التي اصطنعها المشرعون والساسة لكي يلجموا العامة ويخمدوا بذور الجرائم التي لا ينالها القانون، والتي تخفى على التشريعات الوضعية. ومن ثم لم يعد للقانون قدسية دينية وإنما أصبح مجرد صيغ اتفاقية موضوعة من قبل بعض الناس لتحقيق مآربهم ومنافعهم. إن الإنسان يقول السوفسطائيون وعلى رأسهم بروتاغوراس «مقياس الأشياء جميعاً، ما يوجد منها وما لا يوجد» وليست الآلهة. بل أن بروتاغوراس يذكر في كتاب له عن الآلهة أنه لا يستطيع أن يعلم ما إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة لأن «أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم وأخصها بالذكر غموض المسألة وقصر الحياة». وكان

السوفسطائيون يهدفون من مهاجمتهم للدين واعتباره نسبياً أن يعلموا الناس أن ليس ثمة قانون إلهي ولا دولة إلهية وأن يدعوهم إلى التحرر من سلطان الدين وجبروته، وأن يمارسوا حقوقهم السياسية بمنأى عن الدين، وبدون خوف من رجاله.

٢ ـ العامل الاجتماعي: كان من آثار التنقل والترحال والاحتكاك عن طريق الحروب والتجارة أن اطلع الناس على عادات وتقاليد مخالفة بعضها أكثر نضجاً وتقدماً من تلك الموجودة في المجتمع الأثيني. ومن ثم نادى السوفسطائيون بنسبية العادات والتقاليد والقوانين والعرف، فما يصلح لمجتمع ما منها قد لا يصلح للآخر. ونتج عن هذا أن اللغة أصبحت ذات أصل تعاقدي، كما أصبحت الدولة تعاقدية وليست من صنع الآلهة، كما أصبحت القوانين نسبية ووضعية.

٣ ـ العامل السياسي: فلقد كانت الديمقراطية الأثينية قد بلغت أوجها في ذلك العصر، وكان على رجل السياسة أن يتسم بالقدرة الفائقة على الجدل والمناقشة والحوار والدفاع عن الآراء صحيحها وباطلها. ويشعر السوفسطائيون بأنهم يملكون القدرة على تدريس فن الجدل [illegible] نظير أجور تتفاوت بقدر غنى الطلاب، تتولى مهمة تدريب الشباب وإعدادهم للعمل السياسي.

ولقد كان السوفسطائيون أول من وجهوا النظر إلى العمل السياسي، بل لقد كانت غايتهم من هدم قدسية الدين، ومناداتهم بنسبية القوانين والعرف والعادات والتقاليد، وتعليمهم للشباب على الجدل، ومنازلة الخصوم، والقدرة على إثبات صحة القول ونقيضه في نفس الوقت هو إعداد الناس للعمل السياسي في المحل الأول.

وعلاوة على هذا فلقد ناقش السوفسطائيون ـ لأول مرة في تاريخ الفكر ـ مسائل سياسية من الدرجة الأولى مثل: الجدل السياسي، العدالة والتعدي، السلطة الدينية والدنيوية، الانتخابات السياسية... إلخ. ولكنهم ناقشوا مثل هذه المسائل من زاوية لا أخلاقية تروم منفعتهم الشخصية بغض

النظر عن الحقيقة. لذلك لم يحددوا المصطلحات بل أعطوا المصطلح الواحد أكثر من معنى طبقاً للظرف والوقت وتحقيقاً لمصلحتهم ومنفعتهم، فبلبلوا الفكر وألبسوه ثوب الغموض والاضطراب، الأمر الذي جعل سقراط يثور عليهم ثورته الكبرى.

ولعل أكبر إسهام ساهم به السوفسطائيون في مجال الفكر السياسي هي تلك النظرية التي أتى بها كليكليس السوفسطائي وأسماها نظرية الحق للأقوى، والتي كان لها أثرها الفذ على تاريخ الفكر السياسي اللاحق.

وترى نظرية الحق للأقوى أن الطبيعة تريد أن يتغلب القوي على الضعيف ويسيطر عليه، وأن الإنسان الذي يتمتع بقوة طبيعية وذكاء خارق لا بد أن يزدري عدالة البشر التي تواضع عليها الناس، ولا بد أن يجهر بما يرى، وأن يعيش كما يحب ويهوى مرتكزاً على قوته وجبروته، ورهبة الناس وخشيتهم منه وهو يفسح المجال أمام أهوائه وشهواته، مطلقاً لهما العنان، فتندفع متزاحمة في البحث عن إشباعها.

ويؤكد كليكليس أن الحياة بحسب الطبيعة إنما تتجلى بأروع صورها لدى أشخاص يتمتعون بروح النخبة المصطفاة أو لدى الصفوة النادرة في المجتمع.

كما يرى أن الأخلاق والقوانين من صنع الضعفاء من الناس وهم أغلبية أفراد المجتمع، وأن هؤلاء قد صنعوا القوانين، ووضعوا قواعد الأخلاق لكي يكبحوا جماح الأقوياء وينتزعون منهم الحق والمنفعة والسلطان. ولكن مجريات الطبيعة والتاريخ تناهض هذا الاتجاه الذي يصطنعه الضعفاء، فلا يلبث الأقوياء من أن يكتشفوا خداع أغلبية أفراد المجتمع (الضعفاء) فيحطمون القيود، ويقيمون من أنفسهم سادة على الجميع، وهنا يسود القانون الطبيعي بين البشر، وتتحقق نظرية الحق للأقوى.

والواقع أن الحوادث التاريخية أسهمت في إطلاق حرية

السوفسطائيين، وتحقيق نظريتهم، فكانت الحكومات التي قامت في اليونان في ذلك الوقت قصيرة العمر، ما تلبث إحداها أن تولد حتى تقضي عليها الأخرى وتحل محلها بالقوة. ولذا فقد الحكم هيبته، وأخذ السوفسطائيون يسرفون في أحكامهم السياسية، فلم يقتصروا على بيان أن القوانين ليست إلهية وحسب بل اعتبروا القانون شيئاً مصطنعاً، وذهبوا إلى أنه يتقلب بتقلب الأهواء، وأنه لا يختلف في تغيره وتبدله عن تغير وتبدل القسوة العمياء، مما مهد السبيل لطغيان البطش والعنف دون وازع من دين أو ضمير أو حقيقة.

والواقع أنه مع ما في الفكر السياسي السوفسطائي من أغاليط، وتلاعب بالألفاظ والحجج، تحقيقاً للمنفعة الشخصية، إلا أننا يجب أن نوجه إلى السوفسطائيين بعض الأهمية لأنهم كانوا أول من وجه الفكر الإنساني إلى الإنسان بنواحيه الاجتماعية والسياسية على وجه الخصوص. ويكفي أن نقرر تركيزاً على أهمية السوفسطائيين أنهم أول من ألقوا بخيط الفكر السياسي في ملحمة التاريخ الإنساني الطويل.

ب ـ أصول الفكر السياسي عند سقراط

لم يكن تعليم الفكر السياسي والفكر بوجه عام على يد السوفسطائيين سوى مهنة طيبة تدر الربح الوفير، والنفع المادي الكبير. وقد خالفهم سقراط في ذلك فاتخذ من تعليم الحكمة بما فيها الحكمة السياسية واجباً مقدساً كان يشعر ويحس بندائه.

ويندر أن نجد في التاريخ عبقرية معقدة كعبقرية سقراط، فلقد كان وطنياً مخلصاً، شجاعاً صادقاً، ازدرى الإسراف بالمدنية وراح ينادي بالرجوع إلى عيش الفطرة الأولى (وسوف ينادي بندائه أفلاطون فيما بعد. كما سوف يمجد جان جاك روسو في العصر الحديث حال الطبيعة الأولى)، فكان يسير حافي القدمين يقاوم الجوع والعطش، وانخرط في سلك الجندية، ومع ذلك فلقد كان محدثاً لبقاً بارعاً دقيقاً سخر من أمهر

السوفسطائيين، وتهكم عليهم واستطاع أن يسحر ببيانه واتقاد قريحته شباب أثينا للتأثير فيهم وتوجيههم نحو حياة سياسية واجتماعية وأخلاقية خيرة.

وكان سقراط فوق هذا، وخلافاً للسوفسطائيين، رجلاً متصوفاً يعتقد أن الآلهة توحي إليه ويروي أن كاهنة (دلف) الناطقة بوحي (أبولون) قد زفت إليه بشرى الحكمة. فأخذ يبشر بها، اعتقاداً منه بأن الله قد أقامه معلماً مجانياً يرتضي الفقر في سبيل رسالته، راغباً عن متاع الحياة وزخرفها. وقد صرفته عنايته بتثقيف الأرواح والعقول عن طلب الشهرة والمجد، وعن الاهتمام بشؤونه الخاصة وأمواله.

ونتج عن إيمانه بالآلهة وحكمتها أن أعاد إلى القوانين - التي سلبها السوفسطائيون قدسيتها - قيمتها ورهبتها. فلقد ميز سقراط بين القوانين غير المكتوبة والقوانين المكتوبة الأولى قوانين إلهية والثانية قوانين بشرية وإن كانت مستمدة من القوانين الإلهية. ففي «مذكرات سقراط» نجد سقراط يسأل هيبياس قائلاً.

- هل تعرف قوانين لم تكتب؟ فأجاب هيبياس:

- نعم؛ إنها القوانين التي لا تختلف في جميع البلدان، والتي تبحث في موضوع واحد.

- هل تستطيع القول أن الناس هم الذين وضعوها؟

- كيف يصح ذلك، مادام البشر لم يستطيعوا أن يجتمعوا كلهم، وهم لا يتكلمون لغة واحدة.

- من الذي وضع هذه القوانين إذن في رأيك؟

- أعتقد أن الآلهة هي التي أوحت بها إلى البشر: لأن القانون الأول لدى الناس هو قانون احترام الآلهة[1].

ومن ثم فالقوانين غير المكتوبة تمتاز بأنها كلية وشاملة وأنها من صنع

---

(١) أكزونوفان: مذكرات سقراط.

الآلهة. . . لقد نقشت الآلهة هذه القوانين في قلوب الناس، وهي تحمل في ذاتها عقاب من يخالفها. وما القوانين المكتوبة سوى صورة أو أنموذج من القوانين الإلهية غير المكتوبة. وبهذا استقت القوانين الشعبية عظمة وقدسية من عظمة نموذجها الإلهي وقدسيته. وعلى هذا يعيد سقراط قدسية القوانين إليها، تلك القدسية التي هدمها السوفسطائيون.

ويرى سقراط أن مصلحة الفرد تتفق دائماً مع مصلحة المجموع، وأن الخير الفردي لا ينفصل عن الخير العام. وهو هنا يهدم مبدأ المنفعة الفردية الذي نادى به السوفسطائيون.

* * *

تساءل السوفسطائيون، وتساءل سقراط، عـ الخير والشر، والعدالة والظلم، والتقوى والإلحاد. . . إلخ. وأفاد الأولون من إبهام الكلمات، فاتخذوا التعريفات الغامضة الناقصة مبادىء يقيمون فوقها صرح جدلهم الزائف، أما سقراط فقد قارعهم الحجة بالحجة، مقيماً للتعريفات الدقيقة ومحدداً للمصطلحات معانيها المحددة مستخدماً منهج التهكم والتوليد، التهكم ينقذنا من أخطائنا وينقي ضمائرنا حتى نصبح متهيئين لتلقي الحقيقة، أما التوليد فغايته إيصالنا إلى الحقيقة، تلك التي لا تكشف إلا في نفوسنا، إذ أننا ولدنا بها.

والحاكم عند سقراط يجب أن يكون حكيماً فيلسوفاً، فكان يجهر علانية بأمنيته بأن يحكم الناس أحكم الناس، وكان يثور إذا رأى أن تعيين الحكام والشيوخ خاضع للصدفة والاتفاق أو للظروف والملابسات. ومارس حريته السياسية بأقصى ما يستطيع حتى أنه رفض التصويت على الحكم بالإعدام على القادة الذين قاتلوا في (أرجينوز) غير مهتم بالغليان الشعبي ولا بغضب الحاكمين.

سخر سقراط من السوفسطائيين وتلاميذهم، وهاجم نظريتهم عن الحق للأقوى، ذاهباً إلى قدسية القوانين، وضروريتها وكليتها بالنسبة إلى الجميع. . . إلى الضعيف والقوي سواء بسواء. وأعاد للأخلاق قيمتها

وعموميتها وهاجم نسبيتها، كما أعاد للمجتمع بنظمه المختلفة هيبته وللدين قدسيته. ورأى العودة إلى حال الطبيعة الأولى.. إلى عيش الفطرة الأولى بكل بساطتها ونقائها التام، وأنقذ المعرفة من براثن الشك السوفسطائي، ووصل بين خير الفرد وخير المجموع، وأصلح عقول الشباب مما ملأها به السوفسطائيون، ورأى أنه من الضروري أن يحكم الناس أحكم الناس فكان بذلك مقدماً للإرهاصات الأولى والجوهرية للفكر السياسي الأصيل.

جـ - الفلسفة السياسية عند أفلاطون

١ - نشأة الدولة أو المدينة:

يرى أفلاطون أن عدم استقلال الفرد بسد حاجاته بنفسه، وافتقاره إلى الآخرين هما سببا نشأة الدولة أو المدينة(*) وأن المجتمع بحالته السليمة إنما نشأ سداً لحاجتنا الطبيعية، ثم أخذ ينسج خيوط مدينته الفاضلة، فذهب إلى أن أول حاجاتنا الطبيعية هي القوت؛ قوام حياتنا كمخلوقات حية، وثانيها المسكن، فالكساء. وأن التعاون يقتضي نوعاً من تقسيم العمل؛ فيظهر الزراع والبناؤون والحاكة والأساكفة، كل حسب استعداده الخاص وموهبته.

ولكن الزارع لا يصنع محراثه بنفسه، ولا يصنع معوله ولا غيره من آلات الحراسة، وكذلك البناء والحائك والإسكاف وإذن فيلزمنا نجارون وحدادون وغيرهم من الصناع، كما يلزمنا رعاة المواشي، ومن هم من هذا القبيل لإمداد الفلاحين بالثيران والمواشي، ومد البنائين بمواد البناء، ونقل الجلود والأصواف للأساكفة والحاكة، ثم يذكر سقراط (المتحدث بلسان أفلاطون في جمهورية أفلاطون) أمام محاوره أويمنتس:

(*) يستعمل أفلاطون الدولة والمدينة بمعنى واحد، فما كان معروفاً من تنظيم سياسي في هذه الأونة دولة المدينة City - State.

ـ على أنه يندر اختطاط مدينة، في أي موقع كان، دون افتقارها إلى واردات.

ـ يندر.

ـ فيلزمنا أشخاص آخرون، يجلبون ما نحتاج إليه من المدن الأخرى.

ـ يلزم.

ـ إذا ذهب المندوب فارغ اليد مما يحتاج إليه الأقوام الذين نستمد منهم ما نفتقر إليه من المواد عاد بخفي حنين.

ـ هكذا أظن.

ـ فلا تقتصر المدينة على ما تستهلكه، بل يلزم أن يزيد منتوجها على استهلاكها ليكون لها ما تدفعه بدل ما تستورده من الخارج.

ـ يجب ذلك.

ـ فتحتاج مدينتنا إلى زراع وصناع أكثر مما سبق ذكره.

ـ تحتاج.

ـ وإلى وكلاء كثيرين لتصدير البضائع وتوريدها، هم التجار ـ أليس كذلك؟

ـ بلى.

ـ فإذن نحتاج إلى تجار أيضاً.

ـ مؤكد[1].

وبديهي أن التجارة تحتاج إلى ملاحين لنقلها بحراً، وسائقين لنقلها براً، كما تحتاج إلى فتح الأسواق، وتداول النقود لتسهيل المعاملات، ويوجد العمال والوسطاء المأجورون.

وبديهي أيضاً أن أناساً يعيشون في مثل هذه المدينة لا بد وأن يحيوا حياة الفطرة السليمة الهنية. والواقع أن أفلاطون يؤيد مثل هذه الحياة،

---

(١) افلاطون: جمهورية أفلاطون. ترجمة حنا خباز. الكتاب الثاني.

ويحبذ مثل هذه المجتمعات؛ ففيها «يجني الناس ذرة وخمراً، ويصنعون ثياباً وأحذية، ويشيدون لأنفسهم بيوتاً، ويمكنهم العمل صيفاً أكثر الوقت بدون أحذية ولا أردية، أما في الشتاء فيجهزون بما يلزمهم منها، أنهم يقتاتون بالقمح والشعير، ويصنعون خبزاً وكعكاً... ويجلسون على أسرة مصنوعة من أغصان السرو والآس، ويتمتعون بصفاء العيش مع أولادهم، راشفين الخمور، مكللين بالغار، مُسبحين الآلهة، معاشرين بعضهم بعض بسلام، ولا يلدون أكثر مما يستطيعون أن يعولوا، احتساباً من الفاقة والحرب»[1].

ولكن غلوكون أحد محاوري سقراط (وسقراط هنا يتحدث بلسان أفلاطون) يعترض على مثل هذه المدينة، مطالباً بحياة تسودها الرفاهية وهنا يقرر أفلاطون أن مدنية تسودها الرفاهية كتلك التي يلبها غلوكون تحتاج علاوة على ما سبق من الضروريات اللازمة لحياة الفطرة إلى مد أطرافها، وأن تملأ بالمهن المنوعة التي لا توجد في المدن لمجرد سد الحاجات الطبيعية؛ مثال ذلك الصيادون، وأرباب الفنون، والشعراء، والمنشدون، والممثلون، والراقصون، والقصاصون والمقاولون، وصناع الأدوات على أنواعها، وصانعوا البهارج وحلى النساء، والمرضعات، والممرضات، والحلاقون، والطهاة، والأطباء.

ومن هنا تضيق حدود الدولة أو المدينة على سكانها بعد ما كانت كافية لسكانها الأولين؛ ومن ثم نضطر لمَد نطاق مراعي المدينة وحقولها بواسطة الحرب. وبالتالي نحتاج إلى تشكيل جيش من الجنود المحترفين، وتوفير العتاد الحربي لهم، ثم نحتاج إلى إنشاء عقل مدبر حاكم لهم.

ثم يستطرد أفلاطون فيبين أن الحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف الفطرية منها أن يكون فلسفي النزعة، محباً للمعرفة، وديعاً مع أصحابه، شديداً مع أعدائه. يقول أفلاطون: «الحاكم الكفؤ، في

(١) جمهورية أفلاطون. الكتاب الثاني.

عرفنا.. فلسفي النزعة، عظيم الحماسة سريع التنفيذ، شديد المراس»[1]. ويأخذ أفلاطون بعد ذلك على عاتقه في آخر الكتاب الثاني من جمهوريته، والكتاب الثالث بأكمله بيان كيفية تهذيب وتربية الأحداث المعدين للحكم.

٢ ـ تربية الأحداث المعدين للحكم:

يجب أولاً ـ يقول أفلاطون ـ أن تكون في غاية الحذر في انتقاء القصص التي تملى على أسماع الحكام في حداثتهم، فلا يباح في هذه القصص ما يمس كرامة الآلهة؛ فلا يقال فيها أنها تشهر حرباً بعضها على بعض، أو أنها تنقض العهد أو الميثاق، أو أنها تنزل الكوارث بالناس، أو أنها تخدعنا بكذبها.

ويجب ثانياً ألا نشجع مخاوف الموت في قلوبهم؛ لكي نحقق لهم الشجاعة، وضبط النفس، واحترام الذات.

كما يجب ثالثاً ألا يفرطوا في الضحك، وأن يحتفظوا بالصدق دون الكذب وأن يكونوا عفاة ومتحررين من حب المال.

ويجب أيضاً أن يعفى الحكام من كل مهنة أخرى غير مهنتهم، لكي يتمكنوا من بلوغ أعلى مراتب الحذق والمهارة في تدبير شؤون الحكم.

ويجب أن يسن لهم نظام دقيق في الأغاني والألحان والآلات الموسيقية؛ فلا يسلم لهم آلات موسيقية تنشىء فيهم الرخاوة وثبط العزائم، ويحظر عليهم أيضاً كل الألحان المركبة، والبسيط من هذه هو المباح لهم. وغرض هذا هو أن يتربى في عقول الأحداث حكام المستقبل الشعور بالجمال والاتساق والاتزان، وهي صفات تؤثر في سجيتهم، وفي علاقاتهم بعضهم ببعض.

ويجب أن يكون طعام الحكام بسيطاً ومعتدلاً وصحياً، وذلك يغنيهم

---

(١) جمهورية أفلاطون: الكتاب الثاني.

عن الاستشارة الطبية إلا في أحوال استثنائية، كما يجب عليهم القيام بالتدريبات الرياضية؛ فنسبة التدريبات الرياضية للجسد هي نفس نسبة الموسيقى للعقل، والتربية الرياضية تقبل لترقية العنصر الحماسي، كما تقبل الموسيقى لترقية العنصر الفلسفي. وأقصى أغراض التهذيب هو إعداد هذين العنصرين الحماسي والفلسفي بنسبة عادلة متزنة.

ويجب على الحكام أن يعيشوا عيشة شظف وتقتير، وأن يسكنوا الخيام لا البيوت، كما يجب ألا يمتلكوا ملكاً خاصاً.

وبعد أن يفيض أفلاطون في تهذيب الحكام وتدريبهم يرى أنه من هذه الطبقة يجب أنتقاء واختيار القضاة والحاكمين، ويجب أن تتوفر في هؤلاء الذين يختارون للحكم سناً أكبر، وفطنة أوفر، وجدارة أعظم، ووطنية أعرق، وأنانية أقل.

ودون الحكام تقوم فئة المساعدين أو الجند، ثم تقوم بعد هذه الفئة الأخيرة فئة الفلاحين والصناع والتجار، فتتكون الدولة من ثم من ثلاث طبقات، الأولى طبقة الحكام وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالذهب، والثانية طبقة المحاربين وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالفضة، والطبقة الثالثة هي طبقة التجار والصناع والزراع وقد مزجت الآلهة جبلتهم بالنحاس والحديد.

أما أسلوب التهذيب والتربية، فيبدأ قبل ميلاد الحدث حتى نضمن له وراثة سليمة، وفي ضوء نظرية أفلاطون عن شيوعية النساء والمال يتم أخذ الأبناء الأصحاء، حيث ينضمون إلى مؤسسات عامة تشرف عليها الدولة. وينشأ الأحداث معاً فتقوى أواصر الألفة والمحبة والتعاون في نفوسهم مما يؤدي إلى تمكينهم من تسيير دفة شؤون الحكم فيما بعد بهذه الروح.

وتستمر تربية الأحداث من ذكور وإناث(*) حتى سن العشرين،

(*) لم يفرق أفلاطون بين الرجل والمرأة بل ساوى بينهما، انظر في ذلك كتابه جمهورية أفلاطون الكتاب الخامس الذي يدور حول المسألة الجنسية.

فيتلقون تدريبات رياضية وموسيقية، ويختار منهم عن طريق الامتحان من تثبت صلاحيته. والجزء الأخير يتلقى فنون التدريب العسكري لمدة عامين أو ثلاث، ثم يتلقون دراسات في الحساب ثم الهندسة البسيطة ثم الهندسة المجسمة ثم الفلك على الترتيب. وفي سن الثلاثين يعقد لهم امتحان آخر، ومن يجتازه يمضي في دراسة المنطق والفلسفة. وفي سن الخامسة والثلاثين توكل إليهم أعمال رئيسية في الجيش والإدارة، إلا أن مهام الحكم ومشاكله لا توكل إليهم إلا بعد بلوغهم سن الخمسين.

أما عن واجبات الحكام التي يجب أن يشملها بدورها التربية والتهذيب فهي:

١ ـ أن يحولوا دون الميل إلى إثراء البعض وفقر البعض الآخر.
٢ ـ أن يسهروا ضد اتساع الأراضي اتساعاً سريعاً.
٣ ـ أن يتشددوا في قمع البدع في فني الموسيقى والتدريبات الرياضية.
٤ ـ أن يتركوا بقية القوانين لفطنة القضاة.
٥ ـ أن يوكلوا أمر الطقوس الدينية لوحي أبولو إله دلفى.

ويمكن حصر مزايا الفطرة الفلسفية التي يتمتع بها الحاكم فيما يلي:

١ ـ حب المعرفة؛ فأرباب الفطرة الفلسفية هائمون بكل أنواع المعارف، لتتجلى لهم حقيقة هذا الوجود الخالد الذي لا يتغير زماناً ومكاناً.
٢ ـ حب الوجود الخالد حباً كلياً.
٣ ـ حب الصدق ومقت الكذب، فالصدق قرين الحكمة.
٤ ـ هجرة اللذات الجسدية، والهيام باللذات العقلية.
٥ ـ شدة القناعة والعفة والبعد عن الطمع.
٦ ـ نبذ كل ما هو وضيع وشرير، ونبذ الجبن.
٧ ـ الزهد في الحياة الحاضرة، وعدم هياب الموت.
٨ ـ سرعة الحاضر في التحصيل، والتميز بذاكرة حافظة.
٩ ـ محبة الاتساق والجمال.

يسأل سقراط غلوكون في محاورة الجمهورية:

- أو يمكنك أن تجد عيباً في عمل يتطلب ممن تعاطاه عن جدارة أن يكون ذا ذاكرة حافظة، سريع الخاطر، زكي الفؤادى، حلو الشمائل، محباً وحليفاً للحقيقة والعدالة والشجاعة والعفاف؟

- كلا. إن نابغة النقد نفسه لا يمكنه أن يجد عيباً في عمل كهذا.

أفتتردد في أن تعهد إلى هذه الخلال في إدارة مصالح الدولة، وقد أنضجها السن والتهذيب فأهلها لوظيفتها هذه؟[1].

ويذكر أفلاطون أنه «ما من دولة، ولا نظام، ولا فرد، عليه أن يبلغ، أو تبلغ، الكمال ما لم تلق مقاليد الحكم فيها إلى أيدي الفلاسفة»[2].

٣ ـ الدولة والطبقات الثلاث:

مزج أفلاطون نظريته السياسية بأخلاقه وبفلسفته؛ وفيما يتعلق بنظريته الأخلاقية نجده يقرر أن ثمة فضائل أربع هي على التوالي: الحكمة، والشجاعة، والعفة، والعدالة، ولقد توصل أفلاطون إلى هذه الفضائل من نظره في النفس الإنسانية، فهي تنقسم عنده إلى ثلاثة أجزاء، أولها النفس العاقلة، وثانيهما النفس الغضبية، وثالثها النفس الشهوانية، ومركز النفس الشهوانية في أسفل البطن، ومركز النفس الغضبية في الصدر أو في القلب، بينما مركز النفس العاقلة في العقل.

ولقد اختص أفلاطون كل نفس من هذه النفوس الجزئية بفضيلة معينة، فالنفس الشهوانية هي أدنى النفوس، ولها فضيلة سلبية هي العفة وقوامها ضبط الشهوات، ومحاربة الشطط والإسراف في الأهواء، ونزع تعلق النفس بلذات الجسد تمهيداً لإدراك الحقيقة والخير، أما فضيلة النفس الغضبية فهي الشجاعة وقوامها احتمال المكاره في سبيل إدراك الخير.

---

(١) جمهورية أفلاطون: الكتاب السادس.

(٢) نفس المرجع: نفس الموضع.

والعفة والشجاعة فضيلتان تمهدان لفضيلة ثالثة هي فضيلة النفس العاقلة التي تسمى باسم الحكمة، ووظيفة الحكمة التميز بين أنواع الخير لتحقيق أسماها، وقوامها تحديد النفع على أساس الطبيعة. ولولا الحكمة لفازت النفس الشهوانية وطغت وتبعتها النفس الغضبية صاغرة لا تستطيع فعل شيء.

ولقد شبه أفلاطون في محاورة فيدروس النفس بعجلة يجرها جوادان: إحداهما أسود جامح يرمز للشهوة، والثاني أبيض كريم يرمز للنفس الغضبية، أما الحوذي فهو يرمز للنفس العاقلة، وهو يوفق وينسق بين الجوادين.

وإذا أفلح العقل وفضيلته الحكمة في أن يوفق بين الجوادين لتحقق التوازن المنشود، وتحققت بالتالي العدالة، والعدالة تنشأ عند أفلاطون من خضوع النفس الشهوانية للنفس العاقلة، وهي بمثابة القوة الموحدة التي تستهدف إقامة الاتزان بين واجبات كل نفس جزئية وبين ما يقتضيه.

ويطبق أفلاطون نظريته الأخلاقية هذه على دولته أو مدنيته، إذ أن الدولة أو المد ينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة شجاعة عفيفة عادلة. ومن هنا تصبح السياسة عند أفلاطون أخلاقاً موسعة، وكما تحتوي نفس الإنسان على ثلاثة نفوس جزئية، فإن المجتمع يتكون أيضاً من ثلاث طبقات وإن كان ذلك لا يقضي على وحدته وهذه الطبقات الثلاث هي:

الطبقة الأولى: وهي أرفع الطبقات، وتمثل طبقة الحكام الفلاسفة الذين يوكل إليهم أمر الحكم وإدارة دفة البلاد بالعقل والحكمة.

الطبقة الثانية: وهي تلي الطبقة الأولى، وتمثل طبقة الجند أو المحاربين، ويكلف أفراد هذه الطبقة بالدفاع عن الدولة من الناحيتين الداخلية والخارجية. وينبغي لهم أن يتحلوا بالشجاعة في الدرجة الأولى.

الطبقة الثالثة: وهي أدنى الطبقات، ويمثلها الصناع والتجار والزراع، أي أنها تضم عامة الشعب. ويوكل إلى أفراد هذه الطبقة أمر الإنتاج والسعي

على تأمين الحياة النباتية والحيوانية. والعفة هي الفضيلة الأولى التي ينبغي أن يتحلى بها هؤلاء الأفراد.

أما العدالة فهي تقوم من الاتساق بين طبقات المجتمع الثلاث دون ما تدخل من طبقة في شؤون الطبقة أو الطبقتين الأخرتين أي «التزام كل بعمله الخاص، وعدم التدخل في شؤون غيره».

وكما تخضع النفس الشهوانية للنفس الغضبية، وتخضع هذه الأخيرة للنفس العاقلة، كذلك فإن العمال يخضعون للمحاربين، والمحاربون يطيعون الفلاسفة الحكام، فالعدالة في الدولة تماثل العدالة في الأفراد.

أما عن ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته، فهذا واضح، إذ الحاكم عنده فيلسوف يؤمن بالمثل وبالخير، ويتخذ من المعرفة الكلية زاداً ومعيناً. وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها، ومن هنا قلنا أن أفلاطون ربط نظريته السياسية بالفضيلة (الأخلاق) وبالمعرفة (الفلسفة) أوثق ارتباط.

٤ ـ أنواع الحكومات:

تنقسم الحكومات عند أفلاطون إلى خمسة أنواع كبرى هي الارستقراطية والتيموقراطية والأوليجاركيه والديموقراطيه والطغيان على التوالي.

١ ـ الارستقراطية: وهي تلك التي ذكرها أفلاطون فيما سبق، وقرر فيها وجوب شيوعية النساء والأولاد، وتربية الأحداث، وأن يكون الحاكم فيلسوفاً، وأن يكون الجنود مبتعدين عن تدبير الأموال واتخاذ ملكيات لهم. وأن يتناولوا جميعاً رواتب سنوية مقابل حكمهم وأن يحصروا جهودهم في السهر على أنفسهم وعلى الدولة.

والنظام الارستقراطي يقابل نظام المجتمع الطبيعي السليم، وتكون الحكمة فيها سائدة، والعدالة متحققة، إلى جانب الشجاعة والعفة على نحو ما ذكرنا.

إلا أن ثمة ضرورات اقتصادية وسيكولوجية تؤدي إلى إنهاء مثل هذه الحكومة الصالحة العادلة، فتظهر حكومات فاسدة غير عادلة يحددها أفلاطون في أربع صور على وجه التحديد.

٢ ـ التيموقراطية: وهي تلي الحكومة الارستقراطية، وتنشأ عنها، وتكون بمثابة حكومة عسكرية كتلك التي حكمت كريت وأسبرطة فحين تذبل الارستقراطية ينشأ الانقسام بين طبقات الدولة الثلاث، وتستغل الطبقة الدنيا بواسطة الطبقتين الأخرتين فيتم تقسيم ثروتها بين أفراد هاتين الطبقتين، وتهبط إلى درك الخدمة والعبودية. ولقد سمى أفلاطون هذه الحكومة بالتيموقراطية لأن زعماءهما تسيطر عليهم الرغبة في البطولة وإحراز الشرف والانتصارات والأمجاد. وهذا النوع من الحكومات يكون وسطاً بين الارستقراطية والأوليجاركية.

٣ ـ الأوليجاركية: وهي حكومة الأقلية الموسرة، وتنشأ ابتداء من التيموقراطية، ذلك أن حب التيموقراطيين للثروة والشهوات وتركهم للحكمة والمعرفة يزداد مع مرور الأيام فيتحولون إلى إقطاعيين قساة غلاظ يستولون على الأموال بغير حق، فتصبح الثروة أساس الجدارة وهو إثم فظيع.

ومن نتائج النظام الأوليجاركي أن الثروة والفاقة يبلغان أقصى مداهما فتنقسم المدينة إلى قسمين: غني وفقير، يبغض أحدهما الآخر ويكيد له. يقول أفلاطون: «تخسر مدينة كهذه وحدتها، وتصير اثنتين، الواحدة مؤلفة من الفقراء والأخرى من الأغنياء، والفريقان ساكنان معاً، يكيدان أحدهما للآخر»[1] فيكثر المتسولون واللصوص والمجرمون، وتقل الفضيلة والحكمة وحب المعرفة.

٤ ـ الديموقراطية: يتم الانتقال من الأوليجاركية إلى الديموقراطية بالثورة التي يقوم بها الفقراء على الأوليجاركيين ويساعد الفقراء في ثورتهم النبلاء الذين أفلسهم الأغنياء بطرق شتى، ويستولون على الحكم، فيقومون

(١) جمهورية أفلاطون: الكتاب الثامن.

بقتل وتشريد الأغنياء، وتقوم الحروب الأهلية، وينادي الديموقراطيون بالحرية للجميع فينتهي الأمر إلى فوضى مطبقة. يقول أفلاطون على لسان سقراط محاوراً أديمنتس:

ـ فأول كل شيء أليسوا أحراراً، أو ليست حرية القول والفعل فاشية في الدولة فيفعل المرء ما يشاء؟

ـ هكذا قيل لنا.

ـ وحيث فشت الإباحة رتب كل فرد نظام حياته وفقاً لملذاته.

ـ واضح أنه يرتبه.

ـ وعليه أرى أنه ينشأ في هذه الجمهورية أعظم تباين في الخلق.

ـ ينشأ من كل بد.

* * *

ـ وإذا كنا نفتش عن جمهورية فمن حسن الرأي إيجادها.

ـ ولماذا؟

ـ لأنها (الديموقراطية) تحوي كل أنواع الحكومات بسبب الإباحة التي ذكرتها، وإذا أراد أحد أن يؤسس دولة كما كنا نعمل الساعة فليقصد إلى مدينة ديموقراطية، سوق الجمهوريات، ويختار الصفة التي تخلب لبه، ويؤسس دولة عليها[1].

ثم يذكر أفلاطون أن من مساوىء الديموقراطية تطاول الديموقراطيين على حكامهم، وترفع العبيد على أسيادهم، والفوضى الاجتماعية.

٥ ـ **الطغيان**: يؤدي التطرف في الحرية إلى نوع من الفوضى الشاملة يستغله قطب ذكي من أقطاب المجتمع يسمى بطل الأمة المختار، فتنمو قدرته باستمرار ويختار حرس خاص له، وأخيراً يتحول إلى مستبد تام، يستولي على الحكم بقبضة حديدية، فيقضي المحكومين في حاجة ماسة له، ولكي يواجه نفقات الحرب يفرض الضرائب، وينقل بالأغنياء

---

(١) جمهورية أفلاطون: الكتاب الثامن.

وبالمنافسين له، ويشرد الفضلاء، وينهب المعابد، ويستولي على أموال الشعب.

* * *

هكذا كانت الدولة عند أفلاطون، مثالاً أو أنموذجاً يحاول أن يظهر فيها أفلاطون ما يجب أن تكون عليه من حيث المبدأ دون البحث فيما إذا كان من الممكن تحقق هذا المثال أو عدم تحققه فهو يصور المدينة الفاضلة، مثال الخير الذي يجب أن يعرفه السياسي تمام المعرفة، لكي يتبين ما يلزم لخلق دولة صالحة.

ولقد أدى تأكيد أفلاطون على أن تكون الدولة خاضعة لحكم الفلاسفة. إلى استبعاد القانون، فإذا كانت م... ـت الحاكم معصورة على علمه الأسمى ومعرفته فإن حكم الرأي العام على أفعاله إما ألا يكترث ... وإما أن يكون ادعاء استشارته هو مجرد مناورة سياسية ماكرة يمكن بها ... تذمر الجماهير. ومن ثم فلا فائدة، بل إن من الحماقة تقييد الملك الفيلسوف بأحكام القانون.

وهذا يؤدي إلى خضوع كل شيء لذلك المثل الأعلى ... جسمه أفلاطون في شخص الملك الفيلسوف فهو الوحيد الذي ... ما هو ... الناس والدولة، تلك التي أصبحت مؤسسة تعليمية فرضت عليها وصاية دائمة يتولاها الحاكم الفيلسوف.

والتصور السابق يناقض تماماً المفهوم الإغريقي عن قيمة الحرية في ظل القانون، وضرورة اشتراك المواطنين في حكم أنفسهم ومن هنا كانت نظرية أفلاطون السياسية محدودة الأفق؛ لأنها تلتزم بمبدأ واحد، وتعبر عن المثل العليا لدولة المدينة، وكان ذلك هو مصدر الشك والارتياب الذي أدى فيما بعد إلى تعديل موقف أفلاطون.

فقد رجع أفلاطون في كتاب القوانين عن بعض آرائه السابقة في الجمهورية، فعدل عن موقفه عن شيوعية النساء والأولاد، وكذلك عن

الملكية الخاصة، وحكم الفلاسفة. وقد استعاض عن حكم الفلاسفة بمجلس حكومي مؤلف من مجموعة أسماهم حراس الدستور؛ وهؤلاء يشرفون على الزواج وحياة الأسرة ومعاشها ويقسمون الأراضي ويحققون تقسيمها عن طريق الميراث بالعدل[1].

وتقوم هذه الحكومة على أساس دستور صيغت مواده من النظم السياسية الرئيسية التي أشار إليها أفلاطون في محاورة السياسي. فتكون حكومة ارستقراطية مستندة إلى هيئة نيابية هي مجلس الشيوخ، وسلطة قضائية تتمثل في القضاة والمحاكم وسلطة تنفيذية تنقسم إلى قسمين؛ شرطة تحفظ الأمن الداخلي، وجيش يسهر على الدولة ويحفظها من الغزو الخارجي ومن الأعداء. وبالإضافة إلى ذلك يشرف الكهنة على المراسم الدينية.

د ـ السياسة عند أرسطو

أ ـ الدولة اجتماع سياسي طبيعي:

يربط أرسطو أيضاً السياسة بالأخلاق؛ فلقد ذهب في كتابه «الأخلاق النيقوماخية» إلى أن «من المحقق أن الخير متماثل بالنسبة إلى الفرد وبالنسبة للدولة، على أنه يظهر أن تحصيل خير الدولة وضمانة هو شيء أعظم وأتم، أن الخير خليق بأن يحب حتى ولو كان لكائن واحد، ولكنه مع ذلك أجمل وأقدس متى كان ينطبق على أمة بأسرها، ومتى كان ينطبق على ممالك بتمامها»[2] ويستنتج من هذا أن السياسة عند أرسطو ما هي إلا الجانب الاجتماعي للأخلاق؛ فهي أخلاق موسعة، بل إنها تشمل العلوم العملية جميعاً من الأخلاق بالمعنى الدقيق إلى الوطن والدولة والحكومة وما يتصل بذلك من أمور التربية والتوجيه والاقتصاد. ونستطيع أن نقرر بأن العلوم كلها تخدم السياسة العلم الرئيسي.

---

(١) أفلاطون: القوانين والكتاب الخامس.

(٢) أرسطو: الأخلاق النيقوماخية. الكتاب الأول. الباب الأول. فقرة ١٢.

ولقد أشار أرسطو في أكثر من موضع في كتبه ولا سيما في نهاية كتاب «الأخلاق النيقوماخية» ومطلع «كتاب السياسة» إلى هذه الصلة بين الأخلاق والسياسة. فنجده يفتتح كتابه «السياسة» بقوله: «كل دولة هي بالبديهة اجتماع، وكل اجتماع لا يتألف إلا لخير، ما دام الناس ـ أياً ما كانوا ـ لا يعملون أبداً شيئاً إلا وهم يقصدون إلى ما يظهر لهم أنه خير. فبين إذن أن كل الاجتماعات ترمي إلى خير من نوع ما، وأن أهم الخيرات كلها يجب أن يكون موضوع أهم الاجتماعات؛ ذلك الذي يشمل الآخر كلها، وهذا هو الذي يسمى بالضبط الدولة أو الاجتماع السياسي»[1].

ونستنتج من هذا النص أمران: الأول أن الدولة تهدف إلى تحقيق الخير لرعاياها، فكأن أرسطو يربط هنا السياسة بالخير أي بالأخلاق. والثاني أن السياسة أهم العلوم، وأعظم [illegible] وتحتوي على أكثر الخيرات، وأن العلوم كلها تخدمها. وقد نادى أفلاطون بهذين الأمرين.

ويبدأ أرسطو بعد ذلك فى تبيان كيفية قيام الدولة ابتداء من الأفراد فيذكر أن «الاجتماعان الأولان بين السيد والعبد، وبين الزوج والزوجة هما قاعدتا العائلة»[2] وتنتج القرية عن تجمع عدة عائلات، و[illegible] تجمع [illegible] قرى تقوم الدولة، وأن هذه الدولة قد [illegible] من حاجات [illegible] واستمدت بقاءها من قدرتها على قضاء تلك الحاجات كلها. فهي [illegible] ثم [illegible] تلقائي طبيعي من حيث أن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع، وان هذا الذي يبقى منفرداً منعزلاً هو «إما بهيمة أو إله»[3]. والإنسان في هذا لا تقل قابليته للاجتماع عن قابلية النحل وسائر الحيوانات التي تعيش اجتماعاتها بالطبع والبديهة.

والدولة أسمى من الفرد والعائلة والقرية؛ لأن الكل أسمى من الجزء

(١) أرسطو: السياسة. الكتاب الأول. الباب الأول. فقرة ١.
(٢) السياسة: ك ١. ب ١. ف ٦.
(٣) السياسة: ك ١. ب ١. ف ١١.

بالضرورة ولا وجود للجزء إذا فسد الكل. يقول أرسطو «لا يمكن الشك في أن الدولة هي بالطبع فوق العائلة، وفوق كل فرد، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء ما دام أنه متى فسد الكل فليس بعد من جزء. . . فاليد متى فصلت عن الجسم لا تبقى يداً على الحقيقة»(١).

وإذا كان الإنسان هو أول الحيوانات وسيدها؛ فإنه يصبح آخرها وأشنعها إذا عاش بلا قوانين، وبلا عدل، وبلا فضيلة، فبدون هذه يكون أكثر افتراساً وفساداً، وما يحقق عدل الإنسان وفضيلته وحياته وفقاً للقانون هي الدولة.

حقاً إن أساس الدولة هو ضرورة العيش المشترك، ولكن الدولة تهدف إلى غاية أسمى من تأمين العيش؛ إن غايتها هي العيش الجيد، والحياة الرفعية، والسهر على تحلي المواطنين بالفضيلة والعدل «والعدل ضرورة اجتماعية لأن الحق هو قاعدة الاجتماع السياسي، وتقرير العادل هو ذاك الذي يرتب العدل»(٢)

والعائلة هي الخلية الأولى في بناء المجتمع، بل هي المجتمع الأول وهي لا تتكون فقط من ذلك المثلث الذي يضم الزوج والزوجة والأبناء، بل إن أرسطو يقصد المعنى الواسع للعائلة؛ ومن ثم فهي تشمل عنده الأهل والأقارب والأولاد والعبيد. ويمكن النظر إلى رب الأسرة باعتباره زوجاً أو أباً أو سيد عبيد أو مالكاً. والرجل عند أرسطو «ما عدا استثناءات مضادة للطبع، هو الذي يأمر دون المرأة، كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذي يأمر الأصغر والأنقص»(٣).

لقد كان أفلاطون ينادي بمساواة المرأة والرجل حتى في الأمور السياسية والعسكرية. أما أرسطو فيعتبر الرجال قوامين على النساء. ويرى

---

(١) السياسة: ك ١. ب ١. ف ١١.
(٢) السياسة: ك ١. ب ١. ف ١٣.
(٣) ك ١. ب ٥. ف ١.

أن الرجل هو الحاكم الذي يعامل زوجته معاملة القاضي للمواطنين في حكومة جمهورية، وتكون معاملته لأولاده معاملة القاضي للمواطنين في حكومة ملكية. يطلب إليهم أن يؤدوا واجبات الاحترام والمحبة معاً.

أما السبب في تفاوت الرجل والمرأة والسيد والعبد والوالد والأولاد... إلخ فيرجع إلى «أن بعض الكائنات منذ الولادة مخصص بعضها للطاعة والآخر للإمرة، ولو على درجات وفروق شديدة التخالف بالنسبة إلى هؤلاء وهؤلاء»[1].

نعم أن الطبيعة كلها سخرت للإنسان، ولذلك حق للإنسان أن يستثمر الطبيعة زراعة وصيداً «النباتات خلقت للحيوانات، والحيوانات للإنسان... فإذا كانت الطبيعة لم تخلق شيئاً ناقصاً، وإذا كانت لم تخلق عبثاً، لزم ضرورة أنها خلقت كل ذلك للإنسان. من أجل ذلك كانت الحرب هي أيضاً بوجه ما وسيلة طبيعية للكسب، إذا أنها تشمل هذا الصيد الذي يصطنعه الإنسان للوحوش وللأناسي الذين وقد خلقوا ليطيعوا يمتنعون عن الطاعة. فتلك حرب قضى الطبع نفسه بمشروعيتها»[2].

الحرب والغزو والسبي والاحتلال وسائل مشروعة للتملك ولكنها ليست مشروعة إلا لطائفة من البشر، هم الإغريق. فالبشرية في نظر أرسطو تنقسم إلى سادة وعبيد، اليونانيون وحدهم هم السادة الذين يتمتعون بحق السيطرة والقيادة والتوجيه أما ما عداهم فهم برابرة أو عبيد، لا عقل لهم، ولا يتمتعون إلا بحق واحد هو حق الطاعة والخضوع، وهنا يورد أرسطو قول أحد الشعراء: «أجل للإغريقي على المتوحش حق الإمرة»[3].

العبد عند أرسطو آلة حية، والعامل بما هو آداة... هو أول الأدوات جميعاً. والعبد لا فضيلة في حياته، وإذا اتفق أن اتصف أحد العبيد بفضيلة

---

(1) ك ١. ب ٢. ف ٨.
(2) ك ١. ب ٣. ف ٨.
(3) ك ١ . ب ١. ف ٥.

من الفضائل كالشجاعة والعفة والإخلاص لكان مصدر ذلك إنسياب شيء من روح سيده إليه.

ب ـ نقد أرسطو لموقف أفلاطون السياسي:

ذهب أفلاطون إلى أن الشر والخلاف إنما يقومان بقيام الأسرة والتملك، ولذلك نادى بشيوعية النساء والأموال. ولكن أرسطو لم يوافق أفلاطون في هذا، بل بين بكل وضوح أن أستاذه قد أهمل العناية بمسألة الأطفال، وقصر عن إيفائها حقها من الاهتمام، وأغفل حقيقة العواطف الإنسانية الراهنة؛ «فللإنسان باعثان كبيران للرحمة والمحبة وهما التملك والعواطف، ولا محل لأحد هذين الإحساسين ولا للآخر في جمهورية أفلاطون»[1] ويتساءل أرسطو قائلاً: «أفخير أن يقول كل مواطن على الألفين والعشرة آلاف من الأولاد حين يتحدث عن أيهم (هذا ابني) أم أن العرف الجاري الآن هو الأفضل؟ الآن يدعو المرء ولدا ابنه وآخر أخاه أو ابن عمه لحاً أو رفيقه في بطن ورفيقه في قبيلة على حسب الروابط العائلية بالدم أو المصاهرة أو الصداقة المعقودة مباشرة»[2]. فكان أفلاطون ينحدر بالأسرة الإنسانية إلى مستوى عائلات البقر والخيل «فعند قبائل لوبيا العليا حيث الاشتراك في النساء، وتوزيع الأولاد تبعاً للمشابهة، بل حتى بين عائلات الحيوانات مثل الخيل والبقر، بعضها ينتج صغاراً شابهة تمام الشبه للذكر»[3].

كذلك انتقد أرسطو شيوعية المال وحب التملك؛ ذلك أن شيوعية المال وحب التملك وإن بدا أنهما ينفعان حقاً في اتقاء المنازعات الداخلية، فإنهما يثيران في الواقع الحنق والغيظ في نفوس الناس، فيدّعي كل واحد منهم أنه يعمل أكثر مما ينبغي، بينما غيره لا يعمل كما ينبغي.

(١) ك ٢. ب ١. ف ١٧.
(٢) ك ٢. ب ١. ف ١٢.
(٣) ك ٢. ب ١. ف ١٣.

يقول أرسطو: «اعترف بأن مساواة الثروة بين أهل المدينة ينفع حقاً في اتقاء المنازعات الداخلية؛ بيد أن هذه الوسيلة في الحقيقة ليست بمنأى عن الخطأ. إن جلّ الرجال المبرزين يغضبهم أن ليس لهم إلا النصيب العامي، وسوف يكون ذلك علة للاضطراب والثورة. زد على ذلك أن شره الناس غير قابل لأن يشبع؛ فهم في بادىء الأمر يقنعون بفلسين، فمتى كان لهم من ذلك رأس مال، تأمنت حاجتهم بلا انقطاع حتى لا تعرف مناهم بعد حدوداً. ومع أن طبيعة الحرص هي بالضبط ألّا يكون لها من حدود، فإن أكثر الناس لا يحبون إلا أن يشبعوها»[1].

وعلى هذا النحو تكون شيوعية المال محققة للكثير من الشرور، ومؤدية في النهاية إلى الثورة وقد زعم أفلاطون خلاف ذلك. وكان الأولى بأفلاطون أن يلجأ إلى الفضيلة ابتغاء حسن استعمال الثروة، بدلاً من المطالبة بتسويتها. يقول أرسطو: «الخير هو أن نصعد إلى مبدأ هذا الفرق عن قصد، فعوضاً عن تسوية الثروات يجب إحسان استعمالها، بحيث يصبح الثراء غير مرغوب فيه من أهل الاعتدال ولا يستطيعه الأشرار. والوسيلة الحقة أن يوضع هؤلاء موضعاً فيه لا يستطيعون لقلتهم أن يغيروا دون أن يكبتوا»[2].

ويبرهن أرسطو على صحة دعواه بقوله: «إذا كنا على حق حين قلنا في كتاب الأخلاق أن السعادة تنحصر في الممارسة السهلة والمستمرة للفضيلة، وأن الفضيلة ليست إلا وسطاً بين طرفين؛ فينتج من ذلك بالضرورة أن تكون الحياة الأرقى حكمة هي تلك التي تلتزم هذا الوسط... إن الاعتدال والوسط في جميع الأشياء هما أحسن ما يكون، فينتج من ذلك جلياً أنه في صدد الثروات (التملك) الوسط أوفق مما سواه، ومزية أخرى ليست أقل جلاء هي أن هذا التملك الوسط (لا يثور أبداً)»[3].

---

(١) ك ٢ ب ٤. ف ١١.
(٢) ك ٢ ب ٤. ف ١٢
(٣) ك ٣. ب ٢ ف ١ ـ ٢

التملك إذن عند أرسطو شرط رئيسي من شروط الحياة الاجتماعية والسياسية، والأسرة هي الخلية الأولى في بناء الدولة. ومن هنا كان نقد أرسطو لشيوعية المال والنساء عند أفلاطون.

لقد أراد أفلاطون أن تكون الحكومة في يد أعقل الناس وأحكمهم فنادى بحكم أقلية متميز، هم الحكام الفلاسفة، ولا شك أن الحكومة الارستقراطية هي حكومة الأقلية الفاضلة العاقلة. إلا أن أرسطو لا يوافق أفلاطون على هذا ويرى أن الارستقراطيين يجرون وراء مصالحهم الخاصة كما يجري الملك وراء مصلحته الخاصة؛ فإذا تعارضت المصلحة الخاصة مع المصالح العامة ذهبت هذه في سبيل تلك، وهنا تنقلب الحكومة الارستقراطية إلى حكومة أوليجاركية أي حكومة الأقلية الموسرة فتخرب الدولة وتقوض أركانها «إن طمع الأغنياء قد خرب من الدولة أكثر مما خرب طمع الفقراء»[1]. والواقع أن أرسطو يستبدل بالفيلسوف ـ المواطن، الفيلسوف ـ الحاكم الذي تصوره أفلاطون، والفيلسوف ـ القديس الذي دعا إليه سقراط.

جـ ـ أنواع الحكومات:

الحكومة الصالحة عند أرسطو هي تلك التي تحقق سيادة القانون، وبسيادة القانون يسود العقل، بدون أن ينحرف بتأثير العاطفة أو الهوى. ولقد اتخذ أرسطو المبدأ التالي كي يميز به بين الحكومات الصالحة والحكومات غير الصالحة وهذا المبدأ هو: «بديهي أن الدساتير كلها التي تقصد إلى المنفعة العامة هي صالحة؛ لأنها تتوزع في إقامة العدل. وكل الدساتير التي تقصد إلى المنفعة الشخصية للحاكمين ـ وهي فاسدة القواعد ـ ليست إلا فساداً للدساتير الصالحة، فإنها تشبه عن قرب سلطة السيد على العبد في حين أن المدينة على ضد ذلك ليست إلا جماعة أناس أحرار»[2].

---

(١) ك ٦. ب ١٠. ف ٥.

(٢) ك ٣. ب ٤. ف ٧.

والحكومة الصالحة عند أرسطو لها أشكال مختلفة لأنها جنس يضم عدة أنواع هي:

١ ـ الحكومة الملكية: وهي حكومة الفرد الفاضل العادل.
٢ ـ الحكومة الارستقراطية: و هي حكومة الأقلية الفاضلة العادلة.
٣ ـ الحكومة الديمقراطية: وهي حكومة الأغلبية الفقيرة، وتمتاز بالحرية.

أما الحكومة الفاسدة فهي أيضاً جنس يحتوي على الأنواع الثلاثة الآتية:

١ ـ الحكومة الطاغية: وهي حكومة الفرد الظالم.
٢ ـ الحكومة الأوليجاركية: وهي حكومة الأغنياء أو القلة الموسرة.
٣ ـ الحكومة الديماجوجية: وهي حكومة العامة المتبعين أهو[ائهم] أو حكومة الغوغاء.

ولقد بحث أرسطو بحثاً طويلاً في [ك]ل من هذه الأنواع الصالح[ة] والطالحة وبحث في تفاعلاتها وتطورها. ولقد ذهب أرسطو إلى أن الحكومة الملكية المطلقة ليست حكومة طيبة. إذ ليس ثمة ما يضمن أن يعمل الملك دائماً بعقل وحكمة، ويبتعد عن الط[ي]ش والهوى، ويرى أرسطو [أ]ن من أعظم الأمور خطراً أن نضع مصالح الأفراد كلهم بين يدي فرد واحد يصبح هو الآمر الوحيد في الدولة. وبالإضافة إلى هذا نج[د] أن الملكية تستلزم مبدأ الإرث. ومن السخف، بل ومن الجنون المطبق أن يقبل الشعب إرادة كائن لا يعرفون عنه شيئاً بعد، ويعتبرون هذه الإرادة قانوناً، وهم يجهلون فيما إذا كان هذا الوريث للعرش حكيماً أم مجنوناً.

أما الحكومة الارستقراطية التي يمثلها الحاكم الفيلسوف عند أفلاطون أو الأقلية الفاضلة العادلة فليس ثمة ما يضمن أيضاً أن تعمل دائماً على تحقيق المصالح العامة دون أن تنحرف فتهتم بمصالحها الخاصة.

إن أفضل الدساتير عند أرسطو هو ما يجعل جميع أعضاء الدولة مواطنين. والحكومة الديمقراطية هي خير حكومة، لأن الأغلبية ـ على الرغم

من أن كل فرد من أفرادها غير نابغة وحده ـ تتفوق بجملتها على الأشخاص النابغين، فكل فرد من الأغلبية يسهم بقسط خاص به من الحكمة والفضيلة، فتؤلف جملة الأفراد إنساناً واحداً يكون قدماه وذرعاه وحواسه وذكاؤه محصلة أقدامهم وأذرعهم وحواسهم وذكائهم. إن المصالح الفردية تميل إلى أن يعدل بعضها بعضاً لأنها متضاربة، ولا يتبقى فوقها سوى المصلحة العامة، والقانون الكلي العام الخالي من أي عاطفة أو هوى أو ميل.

والحكومة الديمقراطية المثلى هي الجمهورية المعتدلة الفاضلة التي تحقق مبدأ الأخلاق الأساسي وهو مبدأ الوسط في كل شيء، نجد الاعتدال في المال، وفي الجاه، وفي الحرية ناشئاً عن تعاون هذه الأمور، وتبادل الخدمات بينها.

إن سلامة الجمهورية الفاضلة المعتدلة عند أرسطو تقوم على استنادها إلى الطبقة المتوسطة التي تحقق الاتزان بين ثرورة الأثرياء، وبؤس الفقراء، فتحتاط لأخطار الحكومة الأوليجاركية حين يشتط الأغنياء وهم أقلية، كما تحتاط لأخطار الحكومة الديماجوجية حين يشتط الفقراء المعدمون، ويتبعون أهواءهم الضارة، كما تحتاط من حكومة الطغيان وهي حكومة الفرد الظالم. يقول أرسطو: «فحيث تكون الثروة المفرطة إلى جانب الفقر المفرط، يجر هذان الإفراطان إما إلى الديماجوجية المطلقة وإما إلى الأوليجاركية المحضة وإما إلى الطغيان، الطغيان يخرج من جوف ديماجوجية جامحة أو من أوليجاركية مفرطة أكثر في الغالب من أن يخرج من جوف طبقات متوسطة أو من طبقات مجاورات لها»[1].

ونستنتج من هذا أن الجمهورية الفاضلة وسط بين طرفين، بين ارستقراطية المال وبين الديموقراطية العادلة، وأن المواطنين فيها يعيشون من

---

(١) ك ٦. ب ٩. ف ٨.

عملهم، والعمل خير من ترقب الإحسان، لأن إعطاء المساعدات للفقراء «إنما هو ملء برميل لا قاع له»[1].

وتنحصر وظائف المواطنين في ثمانية أنواع حسب تعدد طوائف المدنية إلى زراع وصناع وتجار وجند وأعيان وكهنه وحكام وموظفون. ولكل منهم استعداد خاص لعمله وكفاءة خاصة، فلا يقوم بعضهم مقام بعض.

وفي الدولة الفاضلة تكون هناك ثلاثة ضروب من السلطات: سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية. وإذا أجيد تقسيم هذه السلطات أجيد نظام الدولة كلها. وتتركز السلطة التشريعية في الجمعية العمومية للمواطنين، وهي تختص بسن القوانين وانتخاب الحكام ومراجعة حسابات الدولة. أما السلطة التنفيذية فهي تتناول الوظائف العامة الرئيـ ومدتها، وإلى من يوكل أمرها؟ وكيفية التعيين فيها؟.. إلخ. أما السلطة القضائية فتتناول تنظيم المحاكم وموظفيها وقضاتها وطريقة ترتيبها سواء بالانتخاب أو بالقرعة.

وحين يتحدث أرسطو عن الحكومات الفاسدة يذكر أن الحكومة الديماجوجية لا تلتزم بمبدأ أو قانون، وإنما يتسلط على الحكم فيها مجموعة من العامة الغوغاء الدهماء، فلا تكترث بالحكماء، لا تقيم وزناً للقيم أو المعارف، ولا تشجع البناء الفكري أو المادي.

أما الأوليجاركية فلا تعبأ إلا بمصالحها الخاصة وتؤثرها على المصلحة العامة، ولا تهتم إلا بكل ما يسبب لها الثراء الفاحش والغنى العريض، ولا تقيم وزناً للحكماء أو الفلاسفة، وتمحي الخصال الأخلاقية والفضائل. وينتهي الأمر بها إلى تفتيت المجتمع إلى قسمين: غني وفقير يكيد القسم منهما للآخر.

أما الحكومة الطاغية فقد أفاض أرسطو في وصفها ووصف حيل أصحابها للاحتفاظ بالحكم، فمن وسائلهم في ذلك «القضاء على كل متفوق يرفع

---

(1) ك ٧. ب ٣. ف ٤.

رأسه، والتخلص من الرجال أولى الألباب، ومنع الموائد العامة والاجتماعات، وحظر التعليم وكل ما يمت بسبب إلى التنور... وعمل كل ما من شأنه أن يظل الرعايا يجهل بعضهم بعضاً، لأن العلاقات تجلب الثقة المتبادلة... والعلم بكل ما يقال وكل ما يفعل من جانب الرعايا... وأن يبعثوا... أناساً سماعين في الجماعات وفي المجالس، وأن يبذروا الشقاق والنميمة بين المواطنين... وإفقار الرعايا حتى لا يكلفهم حرسهم شيئاً من جهة، ومن جهة أخرى أن الرعايا وهم في شغل لتحصيل قوت يومهم لا يجدون من الوقت ما فيه يتآمرون... والطاغية يقرر الحرب ليشغل بها نشاط رعاياه، ويلزمهم الحاجة المستمرة إلى رئيس حربي... ومن عادة الطاغية أيضاً أن يدعو لمائدته وأن يقبل في بطانته الخاصة أجانب باعتبارهم أولى بذلك من الوطنيين، فإن هؤلاء عنده أعداء له وأولئك ليس لهم من سبب يحملهم على أن يعملوا ضد سلطانه»[1].

ويمكن بلورة الغاية الدائمة من الطغيان في الأصول الثلاثة الآتية: «الأول: خفض المستوى الأخلاقي للرعايا، لأن النفوس الوضيعة لا تفكر أبداً في الائتمار. والثاني: إعدام الثقة بين المواطنين، والأمر الثالث: هو إضعاف الرعايا وإفقارهم لأن المرء لا يكاد يحاول أمراً محالاً، وبالنتيجة لا يتصدى للقضاء على الطغيان حين لا يكون له وسائل إسقاطه»[2].

د ـ طبيعة الفكر السياسية الأرسطي

لعلم السياسة منهجان وحيدان ممكنان، الأول منهج عقلي يصدر فيه المفكر عن مبادىء عقلية ليحكم على الحوادث وينظمها، والثاني منهج تاريخي يصدر عن الحوادث ذاتها ليصل منها إلى المبادىء. المنهج الأول يتصل بالأخلاق وبالفلسفة بلا جدل، أما الثاني فيتصل بتجربة الماضي وبالاستقراء وبدروس التاريخ.

---

(١) ك ٨. ب ٩. ف ٢ ـ ٩.
(٢) ك ٨. ب ٩. ف ١٠.

وإن قيل ماذا يفعل المفكر العقلي أو الفيلسوف ومنهجه عقلي صرف إذا أراد أن يفهم المجتمع وقوانينه؟ لكانت الإجابة أن عليه حينئذ أن يعرف الطبع الإنساني، ومتى سبر غور الإنسان وعرف أسراره، سبر غور الجماعة وعرف أسرارها، إن غرض المجتمع لا يمكن إلاّ أن يكون غرض أفراده، والقانون الإسمي للفرد هو القانون الإسمي للدولة.

هكذا سار أفلاطون في نظريته السياسية، متبعاً المنهج العقلي، ومستخرجاً من ذات الإنسان، أصول الدولة ونظامها، ولكنه ـ مع ذلك ـ لم يهمل المنهج التاريخي تماماً. لقد عرف أفلاطون تماماً حكومات زمانه، ورسم صورة واضحة للطغيان الذي كان شائعاً في فارس، وحينما انهارت الإمبراطورية الفارسية بعد نصف قرن في ثلاث مواقع قام بها فاتح شاب، دهش معاصروا الإسكندر لحصافة الفيلسوف الذي تكهن بذلك وأعلن سر ذلك الضعف وكان قد استشعر السهولة العجيبة لذلك الفتح... إلى جانب شواهد أخرى كثيرة. وإذن فنظرية أفلاطون تستند أيضاً إلى التاريخ، وإن يد التاريخ ليس لها بأثبت قاعدة ولا بأعمق ينبوع[1].

أما أرسطو فإنه على عكس أفلاطون قد نهل من مجريات الحوادث التاريخية والظواهر الاجتماعية. ويستعير نظرياته كلها تقريباً منها. لقد درس أرسطو الدولة كما درس الكائنات الأخرى، وأتبع في السياسة نمطاً تحليلياً تاريخياً. إنه لا يرى كما رأى أفلاطون أنه يستطيع أن يخلق دولة يؤتيها صورتها على ضوء عقله ومنى قلبه، بل هو يقبلها كما هي حسنة التأليف أو قبيحة ويبحث في عناصرها، وكيف تتألف، ويضعها ويرتبها على حسب الفروق الموجودة بينها.

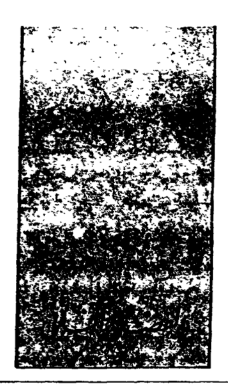
لقد اتخذ أرسطو من دراسة التاريخ قانوناً صريحاً، ورفعها بوصاياه ويفعله حتى جعلها منهجاً. ولقد خص الكتاب الثاني كله من السياسة بالامتحان النقدي للنظريات السالفة ولأشهر الدساتير التي لا تقل عن مائة وخمسين دستوراً.

---

(١) بارتلمي سانتهلير: المقدمة لكتاب السياسة.

إلاّ أن أرسطو وهو مستند هكذا إلى المنهج التاريخي يلجأ أيضاً إلى المنهج العقلي، فهو يحاول مثلاً تصوير مدينة فاضلة ويخصص لهذه المدينة كتابين كاملين. ويؤكد سيادة القانون المرتكز على العقل، ويربط بين السياسة وبين الخير (الأخلاق).

ولذلك نستطيع أن نقرر بأن أفلاطون اتجه اتجاهاً عقلياً في نظريته السياسية وإن لم يهمل وقائع التاريخ، بينما اتجه أرسطو اتجاهاً تاريخياً واقعياً استقرائياً وإن لم يهمل فطنة العقل.



النظريات السياسية خلال العصر الروماني والعصور الوسطى

وضعت اليونان أصول الفكر السياسي، وشادت فلسفات السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو بناءات سياسية ضخمة، فكانت أول من ابتدأت فتح الحوار السياسي، وألقت بأطرافه في خضم التفكير السياسي الطويل.

ولقد وجدت بعد الفلسفتين الكبيرتين الإغريقيتين؛ (فلسفة أفلاطون، وفلسفة أرسطو) الفلسفة الرواقية، فأسهمت في إثراء الحوار السياسي بمبادئها عن العيش وفق الطبيعة، وعن العقل الكوني الكلي، وعن قانون الطبيعة العام. ولقد امتدت الفلسفة الرواقية قروناً طوالاً، وكان آخر مراحلها تلك المرحلة التي كان حملتها فيها من أصل روماني، أو

أولئك الذين نزحوا إلى روما على وجه الخصوص.

وكان لظهور الديانة المسيحية أكبر الأثر في اتجاهات الفكر السياسية في هذه المرحلة. فظهرت السلطة الكنسية كسلطة أولى في تحريك وتوجيه السياسة والساسة، كما ظهرت محاولات الفصل بين السلطة الدنيوية التي يترأسها الإمبراطور وبين السلطة الكنسية التي يتزعمها البابا، وظهرت الدعوة القائلة: «أعط ما لقيصر لقيصر، وأعط ما لله لله».

حقيقة أن مفكري الرومان السياسيين لم يرتفعوا إلى مكانة أفلاطون وأرسطو، ولكنهم كانوا ـ مع ذلك حملة الفلسفة السياسية الإغريقية، ورواد تفسيرها ونشرها في أرجاء العالم. ولا ترجع عظمة روما من الناحية السياسية إلى ما قدمته من فكر وفلسفة سياسية، بقدر ما ترجع إلى ما حققته من انتصارات ونظم سياسية، وإلى ما أسسته من نظام قانوني أثر في تصور الفكر السياسي على المدى الطويل.

ولقد جاءت الأفكار والمبادىء والنظريات السياسية، معبرة عن الظروف والملابسات التي واكبت الحضارة الرومانية، فلقد كانت روما في بداية أمرها دولة مدينة ذات نظام يقوم على حكم ملكي تتركز السلطة فيه في يد فئة قليلة من الأسر الارستقراطية. وحينما تأسست الجمهورية شهدت صراعات طبقية حادة انتهت بانصهار الطبقات في طبقة واحدة هي طبقة المواطنين الرومانيين التي لها حق التمتع بالحقوق السياسية والمدنية.

وحينما استقرت أمور الجمهورية في الداخل، واستتبت أوضاعها، وازدهرت أركانها، اتجهت نحو التوسع الخارجي، وبدأت تضم إليها العديد من المدن الإيطالية، مما مكنها من إقامة الإمبراطورية الرومانية التي تخضع لحكم مركزي، ولكنها تنقسم إلى إمارات يتولى حكم كل منها حاكم روماني. واتسع نطاق الاحتكاك الخارجي للإمبراطورية الرومانية، فاضطرت إلى التعامل مع كثير من الشعوب والأجانب المقيمين فيها، فكان من الضروري تشييد مبادىء وأحكام تحدد علاقات المواطنين الرومان بالأجانب الذين لا يخضعون لقانون روما.

وقد كان على الرومان أن يهتموا بضرورة إرساء قواعد النظام القانوني بصورة علمية دقيقة لكي يتمكنوا من إدارة شؤون الإمبراطورية الرومانية المترامية الأطراف. فظهر ما يعرف «بقانون الشعوب»، الذي استقى قواعده من المبادىء العامة والمثل القانونية المتشابهة والتطبيقات السياسية المتماثلة في المجتمعات الأجنبية. ولقد شكلت هذه المبادىء أساس القانون العام الذي يطبق على جميع الشعوب، وعلى علاقات الشعب الروماني مع غيره من الشعوب.

ولقد كان للفلسفة الرواقية أعظم تأثير في صياغة وتوجيه القانون الروماني؛ ذلك أن الفلسفة الرواقية أعلت من قيمة الفرد، واعتبرته عنصراً إنسانياً متميزاً يعيش في مجتمع إنساني شامل، ينعم الأفراد جميعاً بطبيعة مشتركة. فظهرت فكرة «العالمية Universalism». وما يتبعها من أفكار تؤمن بأن كل فرد يمتلك عقلاً يمثل جزءاً من عقل عام وأشمل يسمى بالعقل الكوني الذي يسيطر على الطبيعة وينظمها، وما يترتب على هذه الفكرة من تمكن البشر - لاشتراكهم في هذا العقل الكوني - من أن يعيشوا معاً في مجتمع عالمي واحد.

وطبقاً لهذه التصورات يكون الإنسان منتمياً في الواقع إلى دولتين، ويكون خاضعاً بالتالي إلى قانونين، الأول قانونه المحلي، والثاني القانون الكوني العام أو قانون الطبيعة. والقانون الثاني يختلف عن القانون الأول في أنه يتضمن مبادىء ثابتة دائمة تصلح في كل زمان ومكان، ومن هنا فلقد أقام الرومان القانون الطبيعي قانوناً عالمياً يسمو على غيره من القوانين.

ولسوف نعرض لمفكرين من العصر الروماني الأول ومفكرين مسيحيين. المفكر الروماني الأول هو شيشرون الذي تأثر بالمؤرخ الروماني بوليبيوس(*). أما الثاني فهو سينيكا. أما المفكر المسيحي الأول فهو القديس أوغسطين والثاني فهو توما الأكويني.

(*) بوليبيوس: مؤرخ روماني عاش في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد.

أ ـ الفكر السياسي الرواقي عند شيشرون

تأثر شيشرون(**) بمؤلفات وكتابات المؤرخ الروماني بوليبيوس التي مدح فيها دستور روما لأنه جمع وأحكم التأليف بين جميع المبادىء التي اقتصرت كل واحدة من الحكومات الأخرى على تطبيق مبدأ واحد منها بعينه. فلقد مزج هذا الدستور بين الملكية والارستقراطية والديموقراطية مزجاً يستحيل معه القول بأن هذه الدولة ملكية أوْ أرستقراطية أو ديموقراطية.

ويهاجم بوليبيوس جمهورية أفلاطون المثالية ويرى أن التجربة لم تثبت حقيقة قيمتها، ولذلك فلقد شبهها بالتمثال الجميل الذي لا حياة فيه، وأخذ يهاجم المنهج العقلي متجهاً إلى تحبيذ المنهج الواقعي التاريخي، مقصياً اتصال الأخلاق بالسياسة منادياً بنظرية الدساتير المختلفة التي تجمع ما تماثل وتشابه من دساتير الشعوب ما يصلح ... لكي يكون قانوناً كلياً.

ولقد أخذ شيشرون عن «بوليبيوس Polybius» إعجابه بدستور ر...، ورفضه لجمهورية أفلاطون الخيالية رغم اعترافه بجمالها. ومناداته بنظري الدساتير المختلطة، وبتعادل وتوازن السلطات، والتحام الملكية بالإرستقراطية وبالديموقراطية في هذا النظام الروماني البديع.

لقد وضع شيشرون كتابيه «الجمهورية» و «القوانين» وهما بمثابة سجل للفكر السياسي في روما وبخاصة في الدوائر المحافظة والا...عراطية حتى أيام الجمهورية الأخيرة. وقد انطبعت فلسفته السياسية بالفلسفة الرواقية، وتكاد تكون كتاباته بمثابة تجميع للآراء وعرضها وتحليلها، فكان يجمع آراء أفلاطون إلى أرسطو إلى الرواقيين إلى بوليبيوس، ويعرضها بصورة يهدف منها إلى تمجيد الفضائل الرومانية التقليدية المتصلة بالسياسة والخدمة العامة. وهناك فكرتان أساسيتان لديه، علّق عليهما أهمية خاصة، الأولى هي اعتقاده الراسخ في امتياز الدستور المختلط، والثانية هي نظرية التطور التاريخي الدوري للدساتير.

(**) شيشرون: فيلسوف روماني تأثر بالرواقية وعاش ما بين عامي ١٠٦ ـ ٤٣ ق.م.

ولعل أعظم ما أسهم به شيشرون في تطور الفكر السياسي هو ما ألقاه من ضوء على نظرية الرواقيين في القانون الطبيعي العام الذي ينبثق من واقع حكم العناية الإلهية للعالم كله، كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر، هو الذي يجعل الجنس البشري أقرب ما يكون إلى الله، كما أنه يجعل فكرة قيام دستور دولة للعالم ممكنة التحقيق. وهذا الدستور يكون واحداً في كل زمان ويلزم الأمم والناس بأحكامه في كل مكان، وكل تشريع يخالف أحكام هذا الدستور لا يستحق أن يسمى قانوناً.

وفي ضوء هذا القانون يتمتع الناس بالمساواة، وفي هذه النقطة يقرر شيشرون أن الأمر الذي يحول بين الناس وبين المساواة ليس إلّا مزيجاً من خطأ وسوء العادات وزيف الآراء غير أن المساواة عند شيشرون لا يقصد بها الديموقراطية السياسية إذ هي مساواة معنوية أكثر منها حقيقية، لأن معناها أن لكل إنسان الحق في قدر محدد من الكرامة الإنسانية والاحترام بوصفه بشراً يملك العقل والطبيعة الاجتماعية.

ويرى شيشرون أن الدولة لا تستطيع البقاء والاستمرار إذا لم يرتكز بناؤها على التسليم بالاعتراف بحقوق مواطنيها. كما يرى أن الدولة جماعة معنوية أو هي «مصلحة الناس المشتركة» بمعنى أنها تشبه المؤسسة العامة، حيث تكون العضوية فيها ملك عام لجميع مواطنيها. ويترتب على ذلك نتائج ثلاث هي:

١ ـ أن سلطة الدولة تنبثق من قوة الأفراد أجمعين، ما دامت أنها بقوانينها ملك للناس أجمعين. فالأفراد يكونون بمثابة منظمة تحكم نفسها بنفسها، وتملك بالضرورة القوة اللازمة لحفظ كيانها واستمرارها في البقاء.

٢ ـ إن استخدام القوة السياسية استخداماً سليماً وقانونياً هو في حقيقته استخدام لقوة الناس مجتمعين، وأن الموظف العام الذي يمارس استخدام هذه القوة، إنما يعتمد على ما لديه من السلطة المخولة إليه من الناس والقانون.

٣ - أن الدولة ذاتها، بما فيها القانون، تخضع دائماً للقانـون السماوي وللقانون الأخلاقي أو القانون الطبيعي العام، ذلك القانون العام الذي يسمو على القانون البشري الدنيوي.

ولقد حازت هذه المبادىء العامة للحكم التي تؤيد انبعاث السلطة من الشعب والممارسة القانونية لها، ودعمها بالسند الإلهي والأخلاقي، تأييداً مطلقاً بعد مدة قصيرة من دعوة شيشرون إليها، وظلت من بديهيات الفلسفة السياسية خلال قرون عديدة.

ب - الفكر السياسي عند سينيكا

تنطوي الفلسفة التي قدمها سينيكا(*) على عقيدة دينية أصيلة وعميقة تدعو إلى تلمس العزاء في شؤون الدنيا، وتتجه إلى إطالة التأمل في الحياة الروحية، وتغليب الروح على الجسد، باعتبار أن الجسد مبدأ الشرور والآثام، وأن الروح متى تطهرت من أرجاس البدن، تحدد الإنسان، وعاش سعيداً، ونحن نلمس هنا تيارات أفلاطونية في فلسفة سينيكا.

ومع أن سينيكا يؤمن بما آمن به شيشرون من قبل بالعقل الكوني الكلي، وبمغزاه الإلهي، ويتلمس مستويات الخير والحكمة من تلك الطبيعة الكونية الإلهية، إلّا أنه يختلف مع شيشرون اختلافاً أساسياً. فبينما كان شيشرون مؤمناً بأن الازدهار الذي حققته روما في عصر الجمهورية قد يستعاد في يوم من الأيام، ذهب سينيكا إلى أن هذا الوهم قد انقضى، وأن روما قد سقطت على عكس ما كان يتمناه شيشرون في أحضان الشيخوخة والفساد.

لقد شاهد سينيكا الإمبراطورية الرومانية وهي في حالة انهيار أخلاقي

(*) سينيكا: ولد في السنة الرابعة قبل الميلاد وقضى حياة حافلة بالأحداث والتهم واضطره الطاغية نيرون أن ينتحر على عادة الرومان آنئذ فقطع عام ٦٥م شرياناً من شرايين جسمه، وشرع يلقي خطبة بليغة والدم يسيل من جراحه حتى قضى

واجتماعي وسياسي لا مثيل له، فذاع في الناس روح الملق والرياء والكذب والخداع، وتغلغلت بين أوساطهم الصفات اللاأخلاقية، واعتلى أسوأ الناس منابر الحكم، وتحكم الطغاة بالظلم والبطش في مصائر البشر. حتى أن انتحاره قد تم بضغط من الطاغية نيرون.

ولهذا أبدى سينيكا تشاؤوماً ويأساً في كل ما يتصل بالمسائل السياسية والاجتماعية، فلقد ساء الأمر بصورة لم يعد معها موضع التساؤل هو ما إذا كانت هناك ضرورة لقيام الحكم المطلق، بل التساؤل هو عمن عساه يكون الطاغية؟ بل قد بلغ به التشاؤم حداً جعله يزعم أن الاعتماد على الطاغيـة أفضل من الاعتماد على الجماهير، إذ إن جمهرة الشعب من الشر والفساد بحيث تغدو أكثر قسوة من الحاكم الطاغية.

وسينيكا يدعونا إلى الابتعاد عن السياسة، وهجر الوظائف السياسية؛ لأن احتراف السياسة لا يعود على الرجل الصالح إلاّ بالقضاء على ينبوع الخير في نفسه، فينقلب إلى إنسان كاذب خداع يتملق الحكام، أو ينقلب حاكماً طاغية يبطش بالناس، ويقضي على كل أسباب المعرفة والحكمة في نفوسهم.

وسينيكا لا يحدثنا عن أنظمـة الحكم، ولا عن أشكالهـا ولا عن الصالح منها والطالح، إذ إن أنظمة الحكم عنده سواء في الشر ما دامت تعجز جميعاً عن تحقيق ما فيه خير الناس.

إلّا أن دعوة سينيكا بالابتعاد عن السياسة والوظائف السياسية لا تعني أنه ينبغي على الرجل الحكيم أن ينزوي بالانسحاب من المجتمع الذي نعيش فيه؛ فلقد أصر على الدعوة إلى قيام الرجل الصالح بواجبه المعنوي بأن يقدم خدماته إلى الجماهير في أي صورة دون أن يطلب منصباً من مناصب الدولة ولا عملاً ذا طابع سياسي.

ولعل فساد الإمبراطورية الرومانية في عصره، جعله يعلي من شأن العصر الذي يسبق عصر المدنية والحضارة، ويتمثل في الحالة الطبيعية

الفطرية للبشر. ولقد وصف سينيكا في رسالته التسعين تلك الحياة الطبيعية الفطرية الساذجة بعبارات تشبه في بلاغتها وحماستها تلك التي جاء بها جان جاك روسو في القرن الثامن عشر. فالإنسان في حال الفطرة كان سعيداً هانئاً، لا يحتاج إلى ممرض أو طبيب، وكانت أقل الأشياء ترضيه وتجلب له السرور، كان كل ما يرجوه هو الطعام والأنثى والنوم، وكان يتسم بالبراءة الكاملة، وعشق الحياة البسيطة الساذجة، الخالية من كماليات الحضارة وتكاليفها ومظاهرها. وحينما استيقظت في نفوس الناس الرغبة في التملك والحيازة. ابتدأت الآثام والشرور، والبحث عن المنافع الشخصية كما انقلب الحكام بدورهم إلى طغاة، وكلما تقدمت الفنون والعلوم ظهرت ضروب من الرفاهية والفساد، وزاد الرياء والملق بين الناس، وانعدمت الخصال الأخلاقية بينهم. ولقد نتج عن تلك [illegible]ة قيام القا[illegible] لكي يحد بالقسر والإرغام والإكراه من مساوىء البشر ومفاسدهم.

على أن تمجيد الحالة الطبيعية الفطرية كما يظهر من كتابات سينيكا ومن قبله أفلاطون كان هو أساس النظريات السياسية المت[illegible]ة «باليوتوبيا Utopia» أي إقامة مجتمع خيالي مثالي يسمو على الانح[illegible] والفساد والشرور الموجودة في المجتمع الواقعي.

جـ - تأثير المسيحية

لقد أثرت الديانة المسيحية أيما تأثير في الاتجاهات السياسية التي سادت الإمبراطورية الرومانية. حقاً أن المسيحية لم تحمل في بدايتها نظاماً أو فكراً سياسياً محدداً، وإنما حصرت نطاق اهتمامها في المسائل الدينية وحسب، ولكنها اجتذبت وبالتدريج الطبقات الدنيا من الشعب الروماني، خصوصاً وأنها نادت بأن الخلق متساوون في نظر الخالق، وأنه لا فرق بين فرد وآخر بسبب الطبقة أو الفقر أو المنزلة الاجتماعية... إلخ. ولقد وقع المسيحيون تحت الاضطهاد الروماني فترة طويلة من الزمان، ولكن عندما اعترف الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية كدين رسمي للإمبراطورية في القرن

الرابع الميلادي، تغيرت الأوضاع، فسادت الديانة المسيحية، وسادت غيرها من العقائد وأصبحت هي الدين الوحيد المسموح به في الإمبراطورية الرومانية.

ولعل السبب الذي جعل الإمبراطور قسطنطين يعترف بالديانة المسيحية هو سبب سياسي في المحل الأول، ذلك أنه كان يحتاج إلى تأييد الكنيسة، وبالتالي إيمان رجال الكنيسة ورجال الدين المسيحي برمتهم وتأييدهم للدولة.

ولكن السلطة الكنسية المتقدمة نحو الازدهار، ما لبثت أن قامت في وجه سلطة الدولة أو إمبراطور الدولة، خصوصاً إذا ما حاول الإمبراطور التدخل في شؤون الكنيسة وتعاليمها، فوجد المسيحيون أنفسهم أمام طريقين؛ إما أن يطيعوا الله، وإما أن يطيعوا الحاكم، وهم كانوا يفضلون الطريق الأول. ومن ثم فلقد نشأت سلطتان: سلطة دنيوية يرأسها الإمبراطور وأخرى دينية يرأسها البابا، كما ذاعت العبارة القائلة: «إعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله». وبذلك كان المسيحي خاضعاً لنوع من الالتزام الثنائي بين الله وبين الحاكم. ولقد كان من تأثير المسيحية أن ظهر مذهب الغايتين؛ غاية دنيوية متصلة بالدولة؛ وغاية أبدية متصلة بالكنيسة[1] كما ظهر مذهب آخر متوافق مع مذهب الغايتين؛ ألا وهو مذهب القوتين. ولعل أول من عبر عن هذا المذهب هو البابا جلاسيوس الأول، وسلطة الدولة في ثنايا هذا المذهب سلطة قانونية في الأساس مدعمة بوظيفة أخلاقية ودينية، بينما ترتكز سلطة الكنيسة على المسائل الدينية المدعمة بوظيفة أخلاقية وأخرى تربوية. ويتركز مجال سلطة الكنيسة في قوى ثلاث: الأولى القوة الدينية المرتبطة بالأسرار المقدسة برمتها، والثانية قوة تشريعية أو قانونية والثالثة قوة تعليمية.

ولقد استطاعت الكنيسة ـ وهي تمتلك تلك القوى الثلاث ـ أن تقتسم

(١) Barker, E. Principles of Social and Political Theory, p. 7.

جميع المسائل السياسية مع الدولة اقتساماً عادلاً ومتوازياً، بحيث أصبحت كل سلطة من هاتين السلطتين مساوية للأخرى، بل وأصبحت كل سلطة منهما تعتمد على السلطة الأخرى؛ فالقساوسة يعتمدون عل حكام الدولة في الشؤون الدنيوية، كما أن حكام الدولة يعتمدون على القساوسة في الشؤون الدينية.

ويجب أن نلاحظ من ناحية أولى أن المجتمع بالرغم من وجود سلطتين لا زال واحداً؛ فهو واحد سواء أكانت غايته دنيوية (الدولة) أو أبدية (الكنيسة). كما يجب أن نلاحظ من ناحية ثانية ما يترتب على ملاحظتنا الأولى وهو محاولة أحد السلطتين أن تسيطر على الأخرى. وقد حدث ذلك بالفعل؛ فلقد بدأ القساوسة منذ عهد البابا جريجوري السابع حتى البابا بونيفاك الثامن في التدخل في الشؤون الدنيوية، بل إن بونيفاك رفض في كتاب له أصدره عام ١٣٠٢ أن تكون ثمة سلطة دنيوية، وأن هذه السلطة يجب أن تحكم بواسطة القوة الروحية المتمثلة في الله[١].

* * *

لقد اتسمت العصور الوسطى، وعلى وجه أدق أواسط العصور الوسطى من القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر بطابع الاضطراب وطابع التجديد... وقد نمت في هذه الآونة حقائق مباينة الإطار النظري العام المتعلق بدولة مسيحية واحدة، سواء تصورنا هذا الإطار وهو خاضع لمبدأ الثنائية أو لسلطتين، أو تصورناه وهو مردود لوحدة دينية بحتة كما دعى إلى ذلك بونيفاك، ولقد تمخض ذلك التجديد عن حقيقتين هامتين كان لهما أثرهما الضخم فيما بعد على المستقبل السياسي لأوربا.

الحقيقة الأولى منهما خاصة بالأقاليم؛ ذلك أنه لوحظ أنه على الرغم من أن النظرية القديمة كانت تدعى لنفسها وجود مجتمع مفرد وعام (كالإمبراطورية الرومانية العالمية) إذا نظرنا إليه من الناحية الدنيوية كانت لنا

(١) Ibid, p. 10.

إمبراطورية واحدة، وإذا نظرنا إليه من ناحية روحية كانت لنا دولة الكنيسة الواحدة إلّا أن سبرنا للحياة نفسها يرينا أنها لا تسير على مثل هذا الخط المفرد والعام بل إنها تتجه وتتقدم على محاور متباينة ـ ومن ثم فلقد ظهر العديد من الأقاليم والأقطار وتسارع المشرعون بعد نهاية القرن الثالث عشر في إثبات دعوى أن كل ملك إقليم ما هو الحاكم الوحيد لإقليمه. وأن عليه أن يقصي من حدود إقليمه ذلك الإمبراطور العالمي والعام، بحيث يصبح وحده الإمبراطور الوحيد لإقليمه»[1]. وإنه لحقيقي أن المكان الذي شغلته مثل هذه الحكومات الإقليمية، قامت عليه «الدول القومية National states» فيما بعد تحت تأثير تطور فكرة القومية، وظهور الأباطرة القوميون خلال القرن السادس عشر. ولكن ما أبعد أقاليم العصر الوسيط عن فكرة الدولة القومية، أنها جنة الفئات أو الطبقات ولكنها ليست بأي حال نمطاً محدداً لدولة[2].

والحقيقة الثانية التي تسترعي انتباهنا هي تلك المتعلقة بالطبقات أو الفئات أو «الأركان Estates»، إذ ما الذي يعنيه المشرعون بقولهم بأن الملك يجب أن يكون هو «الأمبراطور الوحيد لإقليمه»؟ ألسنا نجد في كل مقاطعة وفي كل إقليم منافسون للملك؟ الواقع أنه كان يوجد في كل مقاطعة ثلاثة منافسين للملك: الأول يتمثل في ذلك النوع الإقليمي من الكنيسة العالمية، ذلك الفرع الذي ادعى لنفسه مميزات البلاط الملكي في كثير من الشؤون الدنيوية، والثاني يتمثل في طبقة النبلاء الإقطاعيين الذين يتصرفون قدر استطاعتهم تصرف السادة والحكماء في اقطاعياتهم المحلية، ويحاولون منازعة السلطة الشرعية بواسطة تكوين نظام باروني. والثالث يتمثل في عامة الشعب خصوصاً أولئك الذين يتمركزون في المدن والذين يحدث عن تآلفهم تكوين قد يتحدون به مع الملك ضد البارونات أو يتحدون به مع البارونات في تحديهم للملك.

---

(١) Ibid, p. 12.

(٢) Ibid, p. 12.

وهؤلاء المنافسون الثلاثة للملك (القساوسة والبارونات وعامة الشعب) ينتظمون بتلقائية ويعرفون كطبقات أو كفئات أو كأركان. ومن هنا فقد غدت الممالك في العصر الوسيط دولة طبقات أو فئات أو أصبحت دولة ذات ثلاثة أركان أو طبقات. وبديهي أن مثل هذه الدولة ذات السلطة الموزعة لا تكون قادرة بسهولة على تحقيق هدفها النوعي الذي تستطيع أي دولة جديرة بهذا الاسم أن تحققه ألا وهو صنع وتدعيم التشريع والنظام القانوني الوحيد للدولة. وباختصار فلقد كانت هناك وفرة في مجتمع الممالك الإقليمية أو دول الطبقات أو الفئات في العصر الوسيط أو بمعنى آخر كانت هناك دويلات صغيرة تتكون من أشكال مختلفة ويدخل في إطارها رجال الدين والنبلاء والعامة مرتكزين على مفهومي الدين أو الطبقة، وأصبح لكل فئة من هذه الفئات الثلاث قانونها الخاص بها بينما تدهورت سلطة الملك وبلاطه وانزوت جانباً.

* * *

ولقد شهدت القرون الأخيرة من العصور الوسطى اضطراباً حاداً وتناقضات كبيرة، ذلك أنه بينما كانت هناك الدعوة لإقامة مجتمع عالمي خاضع لحكومة إلهية واحدة، كانت هناك دعوة أخرى نحو إقامة الدولة القومية. ولقد كتب للدعوة الثانية النجاح فقامت الكثير من الدول القومية، التي اختطت لنفسها قوانينها وأنظمتها ووضعت خططها المستقلة في التعليم والثقافة والاقتصاد والفن وسائر الشؤون الاجتماعية إلى جانب استقلالها بشؤونها الدينية.

وهناك عوامل كثيرة أسهمت في الإسراع بالحركة تجاه تكوين وتوحيد الدول القومية منها العامل السياسي المتمثل في ظهور وانتشار الشعور القومي كرد فعل للتقسيمات وللكوارث الداخلية الناجمة عن الحرب من جهة، وكرد على التحديات الأجنبية وعلى محاولات الغزو الخارجي من جهة ثانية. ومنها العامل الاقتصادي ذلك أن التقدم التجاري وما نجم عنه من اكتشافات جغرافية، إنما كان يتطلب نظاماً مركزياً، يضمن له أسباب

نجاحه. ومنها العامل العقلي أو الفكري المتمثل في محاولة إصلاح الأفكار الكلاسيكية والمثالية والخيالية. ومنها العامل الديني إذ لم تعد الكنيسة خاضعة للبابا أو لروما وإنما أضحت كل كنيسة تعتمد على الدولة المقامة فيها، وعلى حاكمها الذي أضاف لرئاسته للدولة رئاسته للكنيسة تحت نظام (الحاكم الأعظم)(١). ولقد عبر «هوكر Hooker» عن ذلك بقوله: إن السيادة الدنيوية تمتد حينئذ لكي تشمل معها الدائرة الدينية بمعنى أن نفس السلطة تحكم الكنيسة والدولة معاً.

وسوف نعرض الآن لمفكرين مسيحيين، الأول عاش في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الميلادي، والثاني عاش في القرن الثالث عشر الميلادي.

د ـ القديس أوغسطين

تعتبر آراء القديس أوغسطين(*) التي صاغها في بداية القرن الخامس الميلادي على وجه التقريب أفضل ما يعبر عن الفكر السياسي الذي ترتب على استقرار الوضع القانوني للكنيسة. فلقد رأى أن العالم ليس صورة لله كالنفس، لأنه لا شبه بين المادة والروح ولكن أثر لله، تتألق فيه الصفات الإلهية من وحدة وحق وخيرية وجمال؛ فكل موجود واحد بماهيته، وحق من حيث أنه يحقق ماهيته، وخير لأنه ينزع إلى الخير بقدر ما، وجميل من جهة تناسقه، والعالم في جملته واحد حق خير جميل لأنه أثر من آثار الله.

ولقد دخل الشر إلى الأرض بمعصية آدم، وهبوطه إلى الأرض وتوالده، فكثرت الناس وتفرقت إلى طوائف وجماعات كل يسعى إلى اتجاه ما، ثم تكونت المدن أو الدول بمرور الأيام. ولما كانت في الإنسان

(١) Ibid, p. 14.

(*) هوكر: مفكر لاهوتي وسياسي، أهم مؤلفاته كتاب النظام الكنسي وضعه عام ١٥٩٤.

(*) أوغسطيني: فيلسوف مسيحي عاش ما بين عامي ٣٥٤ ـ ٤٣٠م. من أهم كتبه «مدينة الله» و«الحياة السعيدة» و«الرد على الأكاديميين» و«خلود النفس».

محبتان: محبة الذات، ومحبة الله؛ فلقد نشأت مدينتان ترجع إليهما سائر المجتمعات البشرية، المدينة الأرضية والمدينة السماوية أو مدينة الله. الأولى شريرة ناقصة، والثانية خيرة كاملة، وبين هاتين المدينتين منذ البداية حرب هائلة، تجاهد الأولى على نصرة الظلم، وتأييد الطغيان، وتحبيذ الآثام، وتجاهد الثانية في سبيل العدالة، وتحقيق الفضيلة، وتأكيد الإيمان.

ويرى أوغسطين أن هذه الحرب سوف تظل قائمة بين المدينتين حتى نهاية العالم، حين يقوم المسيح بالفصل بينهما في آخر الأزمان، فتلقى الأولى جزاءها في النار، بينما تنعم الثانية بالسعادة الأبدية.

ولقد كانت المدينتان مختلطتان غير متميزتين، ولما أتى إبراهيم بدأتا تتميزان سياسياً، المدينة السماوية يمثلها بنو يعقوب شعب الله المختار، والمدينة الأرضية تشمل باقي الإنسانية حتى بلغت ذروتها في الإمبراطورية الرومانية. ومع ذلك فالمدينتان تلتقيان في الحياة الراهنة، حيث يشارك أعضاء المدينة السماوية في مزايا المدينة الأرضية وأعبائها ولكن بطريقة مختلفة، فيما تعتبر الخيرات المادية عند أهل المدينة الأرضية غايات في حد ذاتها، يسعدون بها، ويستمتعون بلذاتها، نجد أن هذه الخيرات تعتبر مجرد وسائل يستخدمها أهل المدينة السماوية لصيانة حياتهم و حقيق الغاية التي هي الفضيلة والكمال الروحي.

إن الإنسان يحتوي على طبيعة مزدوجة؛ لأنه مكون من روح وجسد «وشتان بين طمأنينة الروح وراحة الجسد»(١) ومن هنا كان مواطنا للعالم الدنيوي والمدينة السماوية في نفس الوقت. وكان على أوغسطين «أن يقيم بناءاً مثالياً جديداً يتكون من مملكتين الأولى إلهية، والثانية أرضية أو دنيوية، تخضع الثانية منها للأولى، لكي تحكم الكنيسة العالم»(٢). ولقد جعل أوغسطين من هذه التفرقة أساساً لفهم حركة التاريخ البشري ولتعميق

---

(١) Dunnings: A History of Political Theories, Book 1, p. 157.

(٢) Brayce, J. The holy Roman Empire, ch II, p. IV.

الإيمان بالمسيحية ضد اتهامات الوثنية لها بأنها كانت مسؤولة عن تدهور حال الأمبراطورية الرومانية وانحلالها. ويقول دانتج: «إن الآراء التي نشرها أوغسطين في كتابه مدينة الله تحتوي على التاريخ الإنساني برمته، وعلى اللاهوت والفلسفة. ولقد سار فيها على الخط الأفلاطوني المشبع ببعض أفكار شيشرون، وصبها بصورة تزيد الاعتقاد بالديانة المسيحية»(١).

والقانون الوضعي عند أوغسطين، هو أساس الحياة الاجتماعية، وهذا القانون يضعه الناس من عندياتهم ويحترمونه جميعاً، ولقد ظهرت ضرورته نتيجة لاختلال الإنسان وخطئه؛ ذلك أن آدم قد عصى ربه فانحط عن المرتبة التي رفعه الله إليها، وحط معه ذريته، فأضحى الإنسان خلواً من المواهب الإلهية، مختل الطبيعة، ميالاً للعبث بالقانون. لذا وجب تقرير القانون الوضعي، وتأييد جزاءاته بالقسوة اللازمة لوقف العابثين والفاسدين، وإصلاح سيرتهم، وتوفير الطمأنينة للخيرين. هذه المهمة هي التي تجعلنا نقرر السلطة الدنيوية، ونقبل تطبيق القوة حفاظاً على الحق والنظام.

وإذا كان القانون الوضعي من وضع المجتمع، فما القول في القانون الإلهي؟ إن أوغسطين هنا يقرر قانوناً إلهياً عادلاً، استمد القانون الوضعي منه أصوله وروحه، ومن ثم كان لدينا في النهاية على ما يقول «Maxey» «نوعان من القانون؛ نوع إلهي، وآخر إنساني منبثق من قوانين المجتمع وإن كان مشوباً بعدالة القانون الإلهي»(٢).

والواقع فإن المشروع الذي خططه أوغسطين لخلاص البشر ولتحقيق الحياة السماوية، وتغليبها على الحياة الدنيوية، كان يعتمد اعتماداً كبيراً على الكنيسة كاتحاد يضم جميع المؤمنين، وعلى قدرتها في القيام بدورها الإلهي في خلاص وتحرير البشرية. بل إن أوغسطين ربط خلاص الإنسان برضاء الكنيسة عنه، ومن ثم غلب السلطة الكنسية على السلطة الدنيوية.

---

(١) Dunning: A History of Political Theories, p.p. 157 - 158.

(٢) Maxey: Political Philosophies p. 102.

ومع أن أوغسطين يوافق شيشرون في بعض آرائه إلّا أنه اعترض على بعضها الآخر اعتراضاً قوياً، خصوصاً تلك التي تقرر أن إقامة العدالة هي وظيفة أية مجموعة من الأمم بغض النظر عن عقائدها، إذ اشترط أوغسطين أن تكون العقيدة مسيحية. بل لقد ذهب إلى أكثر من ذلك حين قرر أنه من الخطأ القول بأن الدولة تستطيع أن تعطي كل ذي حق حقه، ما لم تكن هذه الدولة ذاتها مسيحية ومن ثم اقترنت العدالة عند أوغسطين بالمسيحية يقول دانتج: «إن العدالة توجد فقط لدى أولئك الذين يعبدون الله، أي لدى المسيحين»[1].

هـ ـ توما الإكويني

ولعل كتابات القديس توما الإكويني(*) ومدرسته كانت تتضمن أهم الأفكار السياسية التي سادت في هذه المرحلة، وعلى وجه التحديد في القرن الثالث عشر الميلادي. ويجمع توما بين العقل والقلب أي بين الفلسفة والدين، فنراه يمزج آراء أرسطو العقلية بتيارات مسيحية رو- وهو يرى أن الله موجود. وأن الدين يدعونا إلى الإيمان بأن الله بيّن بذاته، وأنه منبع سعادة الإنسان، وأنه الوجود الأعظم، وأنه الحق بالذات، ومع ذلك فإن توما يعطينا أدلة على وجود الله لأولئك الذين لا يؤمنون.

وكل ما خلا الله مخلوق من الله بالضرورة، وعلى رأس الخليقة تقف الملائكة، ثم يقوم الإنسان المرتبة الثانية من مراتب الخليقة، وهو مركب من جوهر روحي وآخر جسمي، يؤلفان منه موجوداً وسطاً بين الملائكة والعجماوات، موجوداً واحداً يشارك على نحو خاص في خصائص المرتبة العليا والمرتبة الدنيا. ومن تجمعات الإنسان نشأ المجتمع أو قامت الدولة.

---

(1) Dunning: A History of Political Theories, p. 158.

(*) توما الأكويني فيلسوف ولاهوتي اتجه اتجاهاً أرسطياً صرفاً ومزجه بتيار مسيحي عاش ما بين عامي ١٢٢٥ ـ ١٢٧٤ ومن أهم مؤلفاته «المجموعة اللاهوتية وشرح الأحكام».

الله إذن هو المبدأ الأوحد الأول، الذي تتالت عنه المخلوقات بنظام بديع، انتهى بالمجتمع الإنساني، كذلك يرى توما الدولة، إنها عنده هيئة موحدة بتنظيم أفرادها، مثلها كالجيش يعاون عمل الجندي فيه على المجموع دون أن يختلط به. وإذا كان النظام في الجماعات الحيوانية كالنمل والنحل يصدر عن الغريزة، فإن النظام في الجماعات الإنسانية يصدر عن العقل والإرادة، ومن ثم فهو يقوم على ضرب من التعاقد.

ويرى توما أن الأرستقراطية أكثر حكمة من الديمقراطية، وأن الموناركية أو حكومة الفرد الفاضل خير من الأرستقراطية، وأكثر مطابقة للطبيعة، لأننا نجد الطبيعة وقد تشكلت بصورة تجعل لكل شيء مبدأ واحداً، الجسم تدبره النفس والأسرة يدبرها الأب، والعالم يدبره الله. كذلك فإن الدولة يجب أن يدبرها فرد واحد.

ويذهب توما إلى ضرورة أن يتم انتخاب الحاكم، فتكون الموناركية انتخابية وأن يعاون الحاكم الأوحد مجلس ارستقراطي ينتخبه الشعب، وذلك هو النظام الذي سنّه الله لموسى، فكان موسى وخلفاؤه يحكمون بمعاونة اثنين وسبعين رجلاً حكيماً يختارهم الشعب، بينما كان الله نفسه يختار الملك.

ووظائف الدولة عنده تنحصر في أمور أربعة، وما عدا هذا من أمور أبدية يخص الكنيسة. وأول وظائف الدولة هو تحقيق الأمن والطمأنينة في الحياة وتأمين الأفراد من الجوع والأخطار، وثاني هذه الوظائف هو تحقيق النظام وضمان العدالة بواسطة التشريعات القانونية. وثالث هذه الوظائف هو ذلك الذي يمكن تسميته بترويج الحد الأدنى من الأخلاق بمساعدة الكنيسة، التي تعمل أساساً على الحفاظ على الحياة الأخلاقية، ونقول الحد الأدنى من الأخلاق، لأن الدولة في اهتمامها بالأمور الدنيوية الفانية تتجه نحو الأفعال اللاأخلاقية. ورابع هذه الوظائف وآخرها هو حماية الدين، وفي حماية الدولة للدين محافظة ومساعدة للكنيسة. من هذا المنطلق الأخير نجد أن الدولة ترتبط وثيقاً بالغاية الأبدية، وذلك لكي توفر

لأعضائها الظروف الملائمة التي تمكنهم من ممارسة سلطة التأمل فيما هو أبدي تحت إرشاد الكنيسة(١).

وبما أن الدولة عرضة للخطر الخارجي، لذا وجب عليها الاستعداد للحرب، واعتبار ذلك وظيفة جوهرية لها. ويجب أن تكون الحرب عادلة ولذلك ثلاثة شروط الأول أن تعلنها السلطة الشرعية وتباشرها بنفسها، والثاني أن تعلنها لسبب عادل أي لدفع الظلم، والثالث أن تمضي فيها بنية صادقة، وبعزم ثابت، وبما أن مهمة رجال الدين لا تتفق مع عمل من أعمال الدنيا، وبخاصة الحرب وسفك الدماء، فإن الواجب عليهم استخدام الأسلحة الروحية من صلاة ووعظ وإقامة شعائر الدين.

ولقد تابع توما الإكويني أرسطو متابعة تامة في الكثير من أفكاره السياسية فهاجم شيوعية النساء والمال التي نادى بها أفلاطون ونادى بضرورة تكوين الأسرة وضرورة التملك. ورأى أن الدولة اجتماع سياسي طبيعي، من حيث إن الإنسان حيوان اجتماعي، وإن على المواطنين الخضوع للقانون وإلا تقوض المجتمع. وفي هذا يقول Maxey كان "القديس توما أرسطو العصور الوسطى. فلقد أقام فلسفته السياسية على آراء أرسطو القائلة بأن الإنسان حيوان اجتماعي بالضرورة، فالإنسان لا يوجد بدون مجتمع، ومتى وجد المجتمع وجد الحاكم ووجد القانون(٢). ويقول دانينج: «لقد كان توما الإكويني من أكبر المدرسين، وأعظمهم شأنا، ومن خلال كتاباته، دخلت السياسة مرة أخرى إلى دائرة العلوم لأنه اتخذ نفس طريق أرسطو»(٣).

والحكم أمانة في عنق المجتمع كله، ما دام أنه يقوم على الانتخاب الحر، وسلطة الحاكم مستمدة من الله، بقصد تنظيم حياة سعيدة للبشر، إلا

(١) Barker, E., Principls of Social and Political Theory. p. 8.

(٢) Maxey: Political Philosophies. p. 117.

(٣) Dunning: Political Theories: Ancient and Medioval p.p. 190 - 191.

أن هذه السلطة يجب ألا تكون مطلقة عمياء، بل يجب أن تكون محدودة بقواعد القانون. ولقد أولى القديس توما الإكويني جل اهتمامه للبحث عن القانون؛ أصله ونشأته وأركانه، وأفاض فيه، وأسهب، بحيث يمكننا اعتبار أبحاثه في القانون، جوهر وأساس أفكاره السياسية برمتها.

وللقانون عند توما الإكويني أربعة أنواع هي «القانون الأزلي Eternal law» و «القانون الطبيعي Natural law»، و «القانون الإنساني Human law»، و «القانون الإلهي أو المقدس Devine law».

القانون الأول يطابق التدبير الإلهي للعالم، أو هو القانون الذي يحكم به الله العالم، هو الحكمة الإلهية المنظمة للخليقة، ومن ثم فهذا القانون يسمو على الطبيعة البشرية، ويعلو فوق فهم الإنسان، ومع ذلك فهو ليس غريباً عن الإدراك الإنساني، أو مضاداً لقواه العقلية.

أما القانون الطبيعي فهو بمثابة انعكاس للحكمة الإلهية على المخلوقات. وهي تتجلى في رغبات الإنسان التلقائية في فعل الخير، والاتجاه إلى كل ما هو أخلاقي وفاضل... ومعنى هذا أن القول الطبيعي هو القانون الذي يحكم به العقل أو النفس الطبيعية الفاضلة التي تتأثر بالقانون الأزلي.

أما القانون الإلهي أو القانون المقدس فهو يتمثل في الشرائع والأحكام التي أتت عن طريق الوحي أو التبليغ؛ كالشريعة الخاصة التي أنزلها الله على اليهود في اللوحين المحفوظين، وكالتشريعات المسيحية التي جاءت عن طريق الكتب المقدسة أو الكنيسة. وهذا القانون الإلهي يكون بمثابة «التبدي الواضح للقوانين الثلاثة، إذ هو أساسها ومبدأها»[1].

ولما كان من المتعذر تطبيق الأنواع الثلاثة السابقة للقانون على بني البشر تطبيقاً كلياً وعاماً، فلقد قام القانون الإنساني الذي وضع خصيصاً

(١) Maxy: Political Philosophies, p. 118.

ليلائم الجنس البشري. وهو قانون إنساني خالص، وإن كان لم يأت بمبادىء جديدة؛ إذ هو مجرد تطبيق للمبادىء العظمى التي سادت من قبل العالم. يقول دانتج: «والقانوني الإنساني مشتق من القانون الطبيعي، وقد يكون استنتاجاً منه أو تطبيقاً له»[1] إلاّ أن القانون الإنساني يتسم مع ذلك بطابع الخصوصية؛ لأنه ينظم حياة نوع واحد من المخلوقات في مكان وزمان محددين.

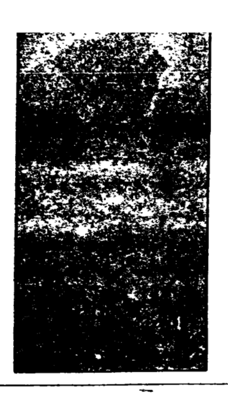
والقانون الأزلي، والقانون الإلهي، يجسمان الغاية النهائية من اللاهوت المسيحي؛ فالقانون الأزلي هو تخطيط للعالم باعتباره القوة العظمى للإله الخالق المنظم. والقانون الإلهي... هو إرادة الله التي تحلت في العهدين القديم والجديد[2].

ويرى توما أن طاعة القانون واجبة طالما كان عادلاً. أما القانون الظالم، فإذا كان معارضاً للقانون الطبيعي وللقانون الإلهي وللقانون الأزلي فلا تجوز له الطاعة بأي حال من الأحوال. أما إذا كان معارضاً لحق [illegible]وي فرعي فيطاع متى كانت مخالفته أشد خطراً على المجتمع.

---

(١) Dunning: Political Theories Book 1. p. 193.

(٢) Ibid. p. 194.



النظريات السياسية خلال عصر النهضة والعصر الحديث

تدل كلمة «النهضة Renaissance» على حركة البعث الجديد أو الإحياء، ومن ثم فهي تشير إلى تلك الروح النقدية التي ظهرت بالنسبة للفلسفة وللأدب ولجميع المعارف والفنون الكلاسيكية، بغية مزيد من التجديد والتغيير والابتكار. إلّا أنه ينبغي أن نلاحظ أن هذا الاتجاه لم يغير من كل شيء. فلقد لبثت بعض الاتجاهات القديمة كما هي، كما أن البعض الآخر أصابه قسط ضئيل من التغيير والتجديد. ويمكن تحديد عصر النهضة تاريخياً من النصف الأول من القرن الرابع عشر، إلى نهاية القرن السادس عشر. وكانت إيطاليا على وجه خاص رائدة أوروبا في هذا العصر.

وهناك عوامل كثيرة ساعدت على ظهور هذه الحركة، منها الحروب القبلية، وما أدت إليه من زيادة احتكاك أوروبا بالشرق، وإيقاظ أدب خاص بكل لغة، فلقد ظهر في إيطاليا مثلاً الأديب والمفكر دانتي يكتب بالإيطالية، ويتخذها أداة لأدبه وأفكاره، ومنها تشجيع حركة جمع المخطوطات ونسخها وتنقيحها والتعليق عليها، ومنها اختراع الطباعة في نهاية القرن الخامس عشر، مما ساعد حركة الإنسانيين على الانتشار، ومنها الخطر الذي تقدم غرباً مع بداية القرن الخامس عشر مما أدى إلى هروب المفكرين إلى الغرب، وما في ذلك من إثراء للفكر الغربي بوجه عام، إلى عوامل أخرى كثيرة مرتبطة بايطاليا ذاتها، من حيث نمو الوعي القومي فيها، وتأسيس الجمهوريات في بعض مدنها. علاوة على أن إيطاليا كانت مركز الإمبراطورية الرومانية بما لها من أمجاد وأخطار وخطرات.

ولعل من أهم نتائج حركة النهضة ما يلي:

١ ـ الهجوم على الدين والأخلاق وفصلهما عن مجال السياسة والفكر الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والعلمي.

٢ ـ ساعدت حركة النهضة على نمو الآداب القومية في ايطاليا وأوربا، وقدمت أمثلة رفيعة من الذوق الأدبي، تسمو على تلك الخيالات التي سادت العصور الوسطى.

٣ ـ ساعدت حركة النهضة على تشكيل روح جديدة تمارس التجديد والابتكار في سائر المجالات، السياسية والأدبية والفنية والعلمية، والاقتصادية... إلخ.

٤ ـ كان عصر النهضة بمثابة الإرهاصات الأولى للإصلاح الديني الذي حدث فيما بعد.

٥ ـ زودت الحركة الثقافة الإنسانية بمفاهيم جديدة للحياة وللعالم، ووجهت الناس إلى أن هذه الحياة يمكن أن نحياها لذاتها، وأن على الإنسان ألا يحتقر مباهيج الحياة ويضحي بها في سبيل سعادة لا نعلم عنها شيئاً في عالم آخر.

وسوف نقتصر علم دراسة اثنين من مفكري عصر النهضة امتازا بأصالة الفكر السياسي. وحفظ التاريخ لنا تأثيرهما الضخم على الفكر السياسي، الأول هو مكيافيللي، والثاني جان بودان.

أما الفكر الحديث الذي ابتدأ برينيه ديكارت وما تبعه من مفكرين وفلاسفة أمثال أسبينوزا ولوك وليبنتز وجان جاك روسو وهوبز وغيرهم فسوف نقتصر فيه على دراسة أئمة الفكر السياسي في هذا العصر وهم على الترتيب هوبز، وجون لوك وجان جاك روسو.

أ ـ اتجاه مكيافيللي السياسي

عاصر مكيافيللي(*) الفساد الأخلاقي والاجتماعي والسياسي الذي تعرضت له إيطاليا، وتمزق قلبه لحالة التفتت والانقسام والتشتت التي سادت بلاده في ذلك الحين، فراح يدعو إلى الوحدة الوطنية، متخذاً من القوة السافرة، والوسائل اللاأخلاقية، والذرائع اللادينية، أدوات لتحقيق هذه الوحدة.

وهو يعتبر أيضاً من أهم المفكرين السياسيين الذين استطاعوا أن يدركوا تمام الإدراك خط سير التطور السياسي في جميع أنحاء أوروبا خلال النصف الأخير من القرن الخامس عشر والثلث الأول من القرن السادس عشر، ولقد أدرك أن النظم التي كانت سائدة في أوروبا كانت عقيمة، إما لضعف النظام نفسه، وإما لعدم الاستئثار بالسلطة بواسطة الحكام لضعف شخصيتهم، وإما لتدخل بعض الاتجاهات الأخلاقية والدينية والكنيسة في مسار سياسة الدول.

ولذلك فلقد اعتقد مكيافيللي: «بأن إيطاليا لا ولن تتوحد إلّا على يد

(*) ميكافيللي: اديب ومفكر وسياسي إيطالي ولد في فلورنسا وعاش ما بين عامي ١٤٦٩ ـ ١٥٢٧، وضع الكثير في الأشعار والروايات والأغاني أهم مؤلف له هو كتاب «الأمير».

حكومة موناركية، أي حكومة فرد واحد، يتميز بالقوة والجبروت والدهاء، ولذا فلقد أيد النظام الموناركي على أي نظام آخر»[1].

لقد رأى مكيافيللي أن: «الإنسان واحد في كل زمان ومكان، وأنه تأثر في الماضي، ويتأثر في الحاضر، وسوف يظل يتأثر في المستقبل بنفس البواعث والدوافع، وأنه تعود على حل نفس المشاكل بنفس الوسائل، وأنه بطبيعته أناني، حقود، خداع، جبان لا تستثيره إلاّ منافعه، ولا تحركه إلاّ مصالحه. ولذا كان على الحاكم أن يقمع تلك النواحي في نفوس الناس، وأن يجعل من نفسه شخصاً مهاباً مثيراً لخوف رعاياه، مستشيراً ذاته وحدها دون أن يلجأ إلى استشارة إنسان»[2].

وتصوير الإنسان على هذا النحو الذي صوره عليه مكيافيللي، هو نفس التصوير الذي سنجده عند هوبز فيما بعد، إذ إن هوبز صور الحالة الطبيعية للإنسان عل أنها حالة طمع وأنانية وكبرياء.

لقد شعر مكيافيللي بأن فساد السياسة، وتدهور العمل السياسي إنما يرجعان بالدرجة الأولى إلى تدخل الأخلاق ومعاييرها المفروضة وإلى الضغط المستمر الذي تمارسه الكنيسة ورجال الدين على مجريات الأمور السياسية، لذا نجده يقصي الأخلاق والدين من دائرة السياسة ويرى أن النسق السياسي لا بد وأن يقوم على الحقيقتين التاليتين:

الحقيقة الأولى: استمدها من الفكر السياسي الإغريقي، وهي تقرر أن الدولة أسمى صورة من صور التجمعات الإنسانية وهي من ثم تعلو على أي فرد، وعلى أي تجمع، ما دامت قادرة على تحقيق رفاهية أفرادها وحمايتهم.

٢ ـ **والحقيقة الثانية**: تقرر أن اهتمام الذات بشيء أو بآخر، خصوصاً المادي منها، هو العامل الرئيسي في البواعث السياسية، وبالتالي فإن مهنة

---

(١) Maxey. Political Philosophies, p. 132.

(٢) Dunning: Political Theories Book 1. p. 304.

السياسية فن يخضع لحساب دقيق للاهتمامات الإنسانية في أي صوب، وهو يرتكز على الاستعمال الذكي لأمهر الوسائل العملية في مقابلة الصعاب التي قد تعوق الاهتمامات(١).

ولقد أكد مكيا فيللي بقوة ضرورة تطبيق هاتين الحقيقتين بدون ما أدنى اهتمام بالمعايير الأخلاقية، أو الأسس الدينية، أو حتى المعارف الحقيقية.

يقول دانتج: «لقد فصل مكيافيللي علم السياسة عن علم الأخلاق... فلم يؤمن بأن السياسة تتشكل من مذهب أخلاقي، ولا تصب ذاتها في دائرة القيم الأخلاقية، بل رأى على العكس من ذلك أن الأخلاق تتشكل طبقاً للسياسة»(٢) كذلك فصل بين السياسة كعلم وبين الدين، وبذلك يبعد مكيافيللي عن دائرة السياسة كل نفوذ لاهوتي أو كنسي.

ليس ثمة وسط عند مكيافيللي. فالدولة أما أن تقوم على أسس أخلاقية ودينية وأما لا تقوم عليها، فتتجه نحو الحكم على السلوك الإنساني بما فيه السلوك السياسي وفقاً لمبادىء السلوك الإنساني البحت، ولقد أكد مكيافيللي الطريق الثاني(٣). بل إن مكيافيللي يقرر أن الدولة التي تتبع قواعد الأخلاق لا تلبث أن تنهار، الدولة عنده لا تعرف الأخلاق، وما تفعله لا يتصل بالأخلاق أو اللاأخلاق، فهذا لا يهم الدولة في قليل أو كثير(٤) إننا في دائرة السياسة، وشؤون الحكم لا نعرف إلاّ مبدأ واحد أو معيار وحيد نحكم به على الفعل. وهذا المبدأ وذلك المعيار هو النتائج التي يحققها الفعل، فإذا كانت النتائج مفيدة، كان الفعل صائباً، وإذا كانت غير مفيدة كان الفعل خاطئاً(٥). فليس ثمة ما يدعو للعجب إذن إذا سمعنا أن رجال الدين والأخلاق قد هاجموا مكيافيللي.

(١) Maxey: Political Philosphies, p.p. 129 - 130.

(٢) Dunning: Political Theories, Book 1. p. 298.

(٣) Maxey: Political Philosophies, p. 130.

(٤) Ibid, p. 131.

(٥) Ibid, p. 132.

لقد كان مكيافيللي رجل دولة، وليس رجل أخلاق أو رجل دين، كانت بغيته توحيد إيطاليا الممزقة بالقوة والعنف، ورأى أن هذه الوحدة لا يمكن أن تقوم بدون القضاء على الفساد الأخلاقي والديني الذي ذاع في إيطاليا في ذلك الحين فهاجم الأخلاق، وكل ضروب التقوى الخادعة، وقرر أن مسائل الدولة ومشاكلها لا يمكن أن تخضع لقيم جوفاء، أو تدور في محراب اللاهوت اللاواعي أو أن تصبغ بألوان الطقوس الشاحبة.

ولعل أهم مؤلفات مكيافيللي السياسية على الإطلاق هو كتابه «الأمير» الذي وضعه عام ١٥١٥، وهو يعالج في هذا الكتاب الحكومات الموناركية، وأساليب الحكم، والوسائل التي تؤدي إلى قوة الدولة، والسياسة العامة التي تستطيع أن تحقق بها مآربها، والأخطاء التي تؤدي إلى إغلالها وتدهورها. وتكاد التدابير السياسية والعسكرية تكون أهم عناصر هذا الكتاب، يقول Maxey: «إن كتاب الأمير كتاب عملي يفسر فن الحكم الناجح»[١] ويقول دانتج: «لقد أعطانا مكيافيللي في هذا الكتاب فلسفة عن فن الحكم ووسائله أكثر من إعطائه لنا نظرية عن الدولة»[٢] ويفصل هذه التدابير السياسية والعسكرية فصلاً تاماً عن الاعتبارات الدينية والأخلاقية كما بينا.

أما الأمير الذي يتحدث عنه مكيافيللي فهو تجسيد كامل للفكر الذكي الثاقب الذي يستغل فضائله ورذائله على حد سواء، وهو لا يزيد إلاّ قليلاً عن الصورة المخيلة للطاغية الإيطالي في بدايات القرن السادس عشر. يقول مكيافيللي في كتابه الأمير «إنني أعتقد تماماً أن كل إنسان سوف يوافقني على أنه من خير الأمير أن يستغل من الصفات ما يشاء في سبيل رفعته، غير ناظر إلى قيمة أخلاقية أو دينية؛ فهناك من الفضائل ما قد تؤدي إلى تدهوره وانهيار حكمه، كما أن هناك من اللافضائل ما قد تؤدي إلى ازدهاره ورفعته[٣].

---

(١) Ibid, p. 129.

(٢) Dunning: Political Theories, Book 1, p. 293.

(٣) Machiavelli. Tho prince (every man's library 1908) p. 123.

وإذا كان من المستحسن أن يكون الأمير خيراً، إلّا أنه لا بد وأن يكون مستعداً لكي يؤكد سلطته أن يلقي الجانب الخير فيه في أي لحظة. وأن يستخدمه أو يلغيه طبقاً للظروف»[1].

إن على الأمير أن يكون كريماً وبخيلاً حسب الحالة، قاسياً وحليماً تبعاً للظروف ولكن إذا ما تساءلنا أخيراً للأمير أن يكون محبوباً أو مرهوب الجانب، فإن الإجابة قد تكون أن يكون كلاهما، ولكن لما كان من الصعب على الفرد الواحد أن يكون محبوباً ومرهوب الجانب معاً فإنه يستحسن أن يكون مرهوب الجانب[2].

ليس من الضروري أن يكون الأمير حاصلاً على كل الصفات الحميدة، بل يكفيه فقط أن يتظاهر بأنه حاصل عليها... إنه لمن المفيد أن يبدو الأمير شاكراً ومؤمناً، ومتديناً، وصاحب نزعة إنسانية، ولكن يجب أن يضع في ذهنه في نفس الوقت أن لديه المعرفة والقدرة على أن يتحول في الاتجاه المعتاد في أي ظرف وأي وقت[3].

إن الدولة الناجحة يجب أن يؤسسها رجل واحد هو ذلك الذي وصفناه آنفاً. وحينما تصبح الدولة فاسدة فلن تستطيع أبداً إصلاح ذاتها، ولكن يجب أن يتولى قيادتها مشرع واحد يستطيع أن يعيدها إلى المبادىء الصحيحة، ومن الناحية العملية ليس ثمة حد لما يستطيع رجل الدولة أن يعمله، بشرط أن يفهم قواعد فنه؛ ففي وسعه أن يحطم دولاً قديمة ويقيم دولاً جديدة، وأن يغير أشكال الحكم، وينقل ما يشاء ويعدل ما يشاء.

لقد كان مكيافللي رجل دولة ومن ثم فلقد ذهب في كتابه الأمير إلى أنه بالرغم من أن الأمير يفكر على وجه خاص في محاولة خلق وحدة جديدة ونظام محدث في إيطاليا الممزقة إلّا أنه قد يعمل ضد الدين

(1) Dunning: Political Theories, Book 1, p. 298.

(2) Machiavelli, The prince, p. 135.

(3) Ibid, p.p. 141 - 143.

والأخلاقيات وذلك لكي يشيد سيادة إجرائية مطلقة تكون هي الغاية القصوى للدولة أو حتى الوسيلة القصوى لغايتها في الوحدة والنظام(١).

والحق أن الفكر السياسي عند مكيافيللي كان يعتمد على التجربة التي اكتسبها نتيجة مجال واسع من المشاهد السياسية، ومجال أوسع من الاطلاع على التاريخ السياسي، ولكنه لم يكون من تجاربه، ولا من مجالات اطلاعه على الشؤون السياسية والتاريخ السياسي أي مذهب أو نسق سياسي. لقد صب مكيافيللي كل اهتمامه على السياسة وفنونها وعلى فن الحرب، وأساليب الحكم العملية، ولهذا فقد طغى الطابع العملي عنده على العمق الفلسفي.

ولقد خلق مكيافيللي أكثر من أي مفكر سياسي آخر المعنى الذي ارتبط بالدولة في الاستعمال السياسي الحديث تلك المعنى الذي ذاع وانتشر في غالبية البلاد، وبغالبية اللغات، وهو المعنى الذي صاغه في العبارة التي التصقت به وهي: «أن الغاية تبرر الوسيلة وأن الضرورة لا تعرف القانون»(٢).

ب ـ فلسفة السياسة عند بودان

ترجع مكانة بودان(*) كمفكر سياسي إلى مؤلفيه الرئيسين «منهج في الفهم الميسر للتاريخ» ـ الذي وضعه عام ١٥٦٦، و«ستة كتب عن الدولة» الذي وضعه عام ١٥٧٦. الكتاب الأول يركز فيه بودان على تفسير وبيان مغزى التاريخ، والكتاب الثاني يركز على بيان طبيعة الدولة، وبودان حين يهتم بدراسة التاريخ، إنما يصب اهتمامه بالدرجة الأولى على التفسير أو التعليل العقلي للتاريخ، لا على الحوادث وتعاقبها التاريخي.

---

(١) Barker, Principles of social and politic theory, p. 15.

(٢) Maxey, Political philosophies, p. 129.

(*) جان بودان Jean Bodin قانوني وسياسي فرنسي عاش ما بين عامي ١٥٣٠ ـ ١٥٩٦.

والإنسان عند بودان يصنع حوادثه، ومن ثم فهو يصنع تاريخه على الرغم من تأثير بعض العوامل كالحرارة والأمطار والرياح والطبوغرافيا... إلخ. على مجريات الحوادث التاريخية. ومن ثم استنتج بودان أن البيئة الطبيعية يكون لها تأثير على الإنسان وتاريخه وبالتالي على اتجاهه السياسي الذي يعدّ جزءاً من هذا التاريخ. وعلى هذا يكون بودان أول من قدم فلسفة للتاريخ بالمعنى الحديث؛ فلقد أقصى من التاريخ تلك الضرورة اللامعقولة التي نادى الكثيرون بأنها العامل الحاسم في مجريات الأمور التاريخية، كما أبعد عن دراساته ذلك القدر الأعمى الذي يوجه مصير الإنسان كما ظن غيره من المفكرين. واكتفى بدراسة التاريخ الإنساني باعتباره علماً إنسانياً بحتاً، يمكن تناوله تناولاً عقلياً صرفاً، يبين علله وأسبابه الحقيقية، ويوضح مساره المعقول الغير مرتبط بالقدر الأهوج أو بالضرورة التحكمية العمياء. التاريخ عند بودان ليس تسلسلاً أعمى من حوادث متتالية لا رابط بينها ولا ضابط، ولكنه انعكاس عقلي لحضارات وثقافات، ونظم إنسانية نمت وترعرعت ثم اضمحلت وماتت لعوامل إنسانية، ولبواعث تخضع لضرورات عقلية محكمة.

كما أن مؤل بودان «ستة كتب عن دولة» يعد كذلك أول مؤلف عن علم السياسة، بالمعنى الحديث أيضاً[1]. فلقد كانت اهتمامات بودان السياسية منصبة على التفسير العلمي للظواهر السياسية، وعلى محاولة إقامة نسق سياسي قائم على المعرفة العلمية وعلى مبادئها، غير ناظر إلى قوى غيبية أو لاهوتية. ولقد حاول بودان وضع مذهب فلسفي من أفكار سياسية. وترجع أهمية الكتاب إلى أنه أخرج فكرة السلطة ذات السيادة من معقل اللاهوت. والكتاب عبارة عن دفاع عن السياسة وعن الحكم الموناركي ضد الأحزاب، وكان يشكل الإنتاج الفكري الرئيسي لعدد من المفكرين المعتدلين الذين عرفوا بإسم السياسيين، والذين رأوا في السلطة الملكية أساس الوحدة والنظام، ولذلك بذلوا كل الجهد لجعل الملك مركزاً للوحدة

(١) Ibid, p. 194.

الوطنية يعلو بذلك فوق جميع المذاهب الدينية والأحزاب السياسية. وأهم ما يميز مذهب هذه الطائفة هو فكرة التسامح الديني؛ فهم على استعداد دائم للسماح بوجود أديان أخرى داخل دولة واحدة، إذ كان هدفهم هو الحفاظ على تماسك القومية الفرنسية حتى ولو ضاعت وحدة الدين. فكان كتاب «ستة كتب عن دولة» يهدف إلى إقرار مبادىء النظام والوحدة التي يجب أن تقوم عليها دولة ذات سيادة.

لقد اعتقد بودان أنه يتبع في التاريخ منهجاً جديداً يربط بين الفلسفة والتاريخ؛ وهو كان يعتقد أن الفلسفة سوف تموت بين الجمود إذا لم يبعث فيها التاريخ الحياة، وأن التاريخ سوف ينهار إذا اقتصرنا على دراسته وكأنه مجموعة من الحوادث الإنسانية الفرادي المتتالية التي لا يضبطها العقل، ولا تخضع بالتالي للتفسير أو التعليل. ومن ثم لا يكون له مغزى أو معنى. إلاّ أن الحقيقة تقتضينا أن نقرر أنه لم يكن لديه مذهب واضح يستعين به في ترتيب مادته التاريخية، فمؤلفاته تفتقر إلى التنظيم وتنطوي على غير قليل من التكرار وعدم الترابط، هذا فضلاً عن الأمثلة التاريخية والتعليقات والشروح التي تغرق القارىء في التفاصل.

ولعل نظريته عن السيادة هي أول ما ساهم به بودان في الفكر السياسي. وعلى الرغم من أن هذه النظرية كانت موجودة في القانون الروماني، إلاّ أن بودان كان أول من حدد هذه النظرية بدقة كاملة، وكان أول من صاغها في فلسفة سياسية.

والدولة عند بودان «تجمع من العائلات ومن ممتلكاتها المشتركة، وتحكم بواسطة القوى العظمى وبالعقل». وأهم ما يتضمنه ذلك التعريف هو تأكيد مبدأ السيادة، وهو أهم جزء في فلسفته السياسية إذ إنه يرى في وجود السلطة ذات السيادة العلامة التي تميز الدولة عن جميع التجمعات الأخرى التي تشكلها العائلات وليس الأفراد؛ لأن بودان يرى أن الفرد لايشكل أي أهمية في البناء السياسي، وأن الفرد يكون له تأثير متى انصهر أو اندمج بجماعة اجتماعية، ولذلك رأى بودان أن الدولة ليست تجمعاً من

الأفراد، ولكنها تتكون من جماعات اجتماعية متآلفة. والعائلة هي الخلية الأولى في المجتمع، وهي قد تؤلف جماعات تجارية أو كنسية أو أي جماعة أخرى، ويتم تفاعل هذه التجمعات والأشكال الأخيرة عن طريق الصداقة أو القرابة أو العادة أو الاتفاق أو عن طريق روابط أخرى. أما الدولة فتترابط عن طريق القوة(١).

وعلى الرغم من أن الأنثروبولوجيا الحديثة لم تؤيد هذا الاتجاه الذي ذهب إليه بودان، والذي يمكن تلخيصه في أن القوة المسلحة هي العامل الفعّال في السلطة السياسية، إلّا أن الأبحاث المتزايدة استطاعت أن تجد الكثير من الحالات كانت القوة المسلحة بها العامل الرئيسي للسلطة(٢).

والسيادة عند بودان هي «القوة العظمى المفروضة على المواطنين والأشياء»(٣). وهذه القوة ليست عظمى وحسب، وإنما هي دائمة أيضاً، لأنها إذا كانت محددة زماناً ومجالاً فإنها لا تكون عظمى.

وبودان حين يشير إلى القوة العظمى يقصي من دائرة بحثه العناصر اللاهوتية، ويقرن هذه القوة مباشرة بالقانون المتحضر وحده، وبممارسة القوة على الخارجين عليه، وذلك لأن الأمراء والعامة متساوون في إطاعة القانون الإلهي والقانون الطبيعي، وأن من يحاول الخروج عن هذين القانونين لا يمكن أن يتهرب من القوة الإلهية. وأما محاولة التحرر من السيادة، ومن قوتها الضاغطة، فإنما ينطبق على القانون الإنساني المتحضر.

ولقد أصبح من الواضح أن بودان يدرك السيادة على أنها الإرادة الأعلى التي يمكن أن توجد في المجتمع، وأن الوظيفة الأولى والرئيسية للسيادة هي تطبيق القوانين على المواطنين والأفراد لأعلى الحاكمين، لأن

(١) 165.
(٢) Ibid, p. 196.
(٣) Ibid, p. 166.

الحكام منبع القانون. ولما كان نظام الحكم الأمثل يتمثل في الملكية، أي حكومة الفرد الواحد فلقد قامت عدة تساؤلات تدور حول تقيد الملك بالقانون أو عدم تقيده. ولقد أوضح بودان أن الملك لا يمكن أن يكون مقيداً بقوانين وضعها هو، فسيادة الملك غير خاضعة لقانونه، ولكن القانون الإلهي والقانون الطبيعي يحكمان كل السيادات بما فيها الملوك، فالملك إذن يشرع القانون الأرضي ولا يخضع له، ولكنه لا يشرع القانون الإلهي ولا القانون الطبيعي. ومن ثم يخضع لهما. إن القانون الدنيوي يقول بودان: «يعتمد على إرادة ذلك الحائز على القوة العظمى في الدولة (أي الملك) وعلى ذلك الذي يستطيع أن يربط رعاياه بالقانون، دون أن يرتبط هو بذلك القانون»(١).

السيادة إذن هي سلطة عليا على المواطنين وعلى الرعايا لا يحد منها القانون، غير أن بودان لم يشك مطلقاً في أن الحاكم مقيد بقانون الرب وبقانون الطبيعة، وبرغم تعريفه للقانون بأنه عمل ناشيء عن إرادة الحاكم، لم يفترض أبداً أن في إمكان الحاكم أن يخلق الحق بمجرد نزوة أو رغبة أو هوى، ذلك أن الحاكم يخضع لقانون الطبيعة الذي يقف فوق البشر، ويضع للحق مستويات معينة لا يمكن أن تتغير، ومراعاة هذا القانون هي التي تميز الدولة الحقيقية عن مجرد العنف، فكأن الملك الصالح في رأيه هو الذي يطيع قوانين الطبيعة، أي يحكم رعاياه طبقاً للعدالة الطبيعية، كما يطيع رعاياه القانون الدنيوي الذي وضعه هو.

وفلسفة بودان السياسية ترتكز أساساً على نظريته تلك في السيادة، فلقد عرف العالم بودان من ثنايا هذه النظرية، ولكنه يضيف إلى تلك النظرية آراء أخرى، وذلك لكي يقيم نسقاً سياسياً متكاملاً، فلقد كان واحداً من القلائل الذين أشاروا إلى ضرورة التمييز بين الدولة وبين حكومة الدولة، ولذا فلقد انتقد أرسطو لأنه لم يميز بوضوح كاف بين الدولة وبين الحكومة.

---

(١) Cooker. Reading in political philosophy (1938) p. 337.

ولقد أوضح بودان أنه ليس من الضروري أن يتفق شكل الحكومة مع شكل الدولة. فشكل الدولة يتحدد طبقاً لعناصر السيادة الموجودة فيها، ومن ثم يتشكل على ثلاثة أنواع هي الموناركية والارستقراطية والديموقراطية. وكل شكل من هذه الأشكال الثلاثة قد تكون له حكومة من شكل مختلف، فالدولة الديموقراطية مثلاً قد يكون لها حكومة موناركية، وهذا يتضح في انجلترا، فهي دولة ديموقراطية ولكن لها حكومة موناركية تتمثل في الملك أو الملكة. كما أن الحكومة الجمهورية قد تكون السيادة فيها في يد شخص واحد هو رئيس الدولة(١). ولقد فضل بودان النظام الموناركي للحكومة، بينما لم يحدد أي تفضيل لأي شكل بالنسبة للدولة(٢).

ومعنى هذا أن بودان قد سلم بثلاثة أشكال فقط في أشكال الدولة هي الموناركية والارستقراطية والديموقراطية. ولقد أقام هذا التصنيف على أساس عددي، فحينما تكون السيادة في يد فرد واحد تكون الدولة موناركية، وحين تكون السيادة في يد أفراد قلائل فإن الدولة تكون أرستقراطية، أما حينما تكون السيادة في يد الأغلبية أو في يد كل المواطنين فإن الدولة تكون ديموقراطية(٣).

ليس ثمة دولة مختلطة النظم إذن، وليس ثمة ما يدعو إلى قانون مختلط كذلك الذي نادى به بوليبيوس وشيشرون.

ويرى بودان أن الدولة كالفرد، تولد، وتنمو، وتزدهر ثم تضمحل وتتدهور وتموت، وأن الثورة والتغير في المجتمع لا يمكن أن يقوما إلاّ إذا تغير شكل الحكومة، وتغيرت بالتالي السيادة في المجتمع(٤). ومعنى هذا أنه إذا حدث تغير كلي في القوانين، وفي الدين، وفي التجمعات الأخرى،

(١) Maxey. Political Philosophies, p. 169.

(٢) Ibid, p. 170.

(٣) Dunning: Political theories, Book 2, p. 104.

(٤) Maxey. Political philosophies, p. 170.

وتركيباتها، فإن هذا لا يكون ثورة ولكن حينما تتغير القوة العظمى من موناركية إلى ارستقراطية مثلاً فإن هذا يعد ثورة حقيقية على الرغم من بقاء القوانين والدين وسائر المنظمات الأخرى كما هي[١].

ولقد كانت نظرة بودان إلى الثورة علمية، إذ قرر أن ثمة عوامل طوبوغرافية وجغرافية تساهم في إحداث الثورات. وهنا يقرر Maxey أن بودان كان حديثاً بصورة أكبر من كثير من المفكرين المحدثين[٢].

ولقد أعطى بودان فلسفته السياسية بعداً حديثاً حينما تناول مفهوم «المواطنة Citizenship». والمواطن عند بودان ليس إلاّ رعية من رعايا الدولة، ليس له حق المشاركة في الحكومة، وليست له أدنى قوة، كما أنه لا يقف على قدم المساواة مع الأعضاء الذين يمارسون السيادة في المجتمع، وليس على المواطن عند بودان إلاّ واجب، الطاعة وحسب. يقول دانتج: «ليس المواطن هو العنصر الأول في البناء السياسي، إذ العنصر الأول يتمثل في العائلة، والمواطن ليس إلاّ راعي العائلة في علاقاتها المتنوعة وحسب[٣]. أما تعريف بودان للمواطن فهو ما يلي: «المواطن هو الإنسان الحر الذي يخضع للسيادة وقوتها، تلك التي تنبع من شخص آخر غيره»[٤] وليس المقصود بلفظ حر هنا حرية الانتخاب، أو حرية الآراء، أو الحرية بالمعنى السياسي الواسع أو الضيق، أن الحرية هنا لا تعني أكثر من عدم كونه عبداً من العبيد وحسب. ومعنى هذا في عرف بودان أن العبد ليس مواطناً.

لقد أثر بودان بفلسفته السياسية تلك في مفكري القرن السابع عشر، ذلك أن التاريخ السياسي لهذا القرن كان يدور حول مشكلة السيادة التي

---

(١) Dunning. Political Theories, Book II, p. 110.

(٢) Maxey. Political philosophies, p. 170.

(٣) Dunning. Political Theories, Book II, p. 93.

(٤) Ibid, p. 93.

كان بودان أول من حددها بكل دقة ووضوح[1]. بل إن أفكاره عن السيادة أثرت في مفكري القرون ١٨، ١٩، ٢٠ حيث قامت الدولة القومية ذات السيادة، ولم تستطع الحرب العالمية الأولى ولا الثانية أن تقضي على سيادة الدول القومية[2].

يقول باركر: اتفق بودان مع ميكافيللي في نمط التفكير المتجه أساساً إلى الدائرة الدنيوية، على الرغم من أن ميكافيللي قد نادى بالسيادة الإجرائية بينما نادى بودان بالسيادة الثانوية»[3] ويقول دانتج: «لقد سار ميكافيللي بعض الخطوات في اتجاه البناء العلمي للسياسة، أما بودان فقد أكمل الحركة التي بدأها زميله الإيطالي»[4].

لقد أوضح بودان في فلسفته السياسية تأكيد نظرية السيادة في ضوء السلطة، وأضفى طابعاً علمياً عصرياً على نظرية القانون. وأمدنا بنظرية عن المواطنة تتفق مع نظريته في السيادة، ونظريته في القانون، كما رسم لنا صورة واضحة عن الثورة، ومسارها الذي يتفق مع مسار الدولة من نمو وازدهار إلى اضمحلال وموت ثم نمو وازدهار آخر وهكذا، وبين أن الثورة لا تتم إلاّ إذا تغيرت عناصر السيادة المسيطرة على الدولة، من موناركية مثلاً إلى ديموقراطية، أو من ارستقراطية إلى ديموقراطية وهكذا. وعلى هذا النحو تترابط نظريته عن الثورة بنظريته عن السيادة. وعن القانون، وعن المواطن في نسق سياسي متكامل البنيان. ولهذا نجد دانتج يقرر أن فيلسوفاً مثل بودان لا يمكن إلاّ أن يحتل مكاناً بارزاً في فلسفة وتاريخ السياسة، لما جاء به من نظرية متكاملة»[5].

---

(١) Murrey. The History of Political Science From Plato to the Present. p. 186.

(٢) Maxey. Political Philosophies, p. 173.

(٣) Porker. E. Principles of Social and Political Theory p. 15.

(٤) Dunning: Political Theories, Book I. p.p. 120 - 121.

(٥) Ibid, p. 120.

جـ ـ مذهب هوبز السياسي

اتسمت فلسفة هوبز (*) بالطابع المادي الآلي، فانعكس ذلك الطابع على مذهبه السياسي ونظريته الأخلاقية، وكانت الهندسة هوايته، شده إليها منهجها الدقيق، الذي يعتمد على فكرة «النسق الاستنباطي deductive system»، ذلك النسق الذي يبدأ بمجموعة من التعريفات والمسلمات يستنبط منها العقل كل قضاياه ونظرياته بحيث يمكن رد كل نظرية إلى سوابقها من النظريات أو التعريفات أو المسلمات، وبحيث يعتمد اللاحق فيها تماماً على السابق دون أدنى خروج عن محتويات النسق. ولقد بلغت درجة إعجاب هوبز بفكرة النسق الاستنباطي حداً جعله «يعتقد أنه في الإمكان حل كل المشكلات عن طريق المنهج الهندسي الاستنباطي»[١].

ولقد اتبع هوبز هذا المنهج الاستنباطي في كتابه «التنين» أعظم كتبه بوجه عام، وأهمها بالنسبة إلى مذهبه السياسي على وجه خاص. فعلى غرار النسق الاستنباطي أقام هوبز كتابه التنين، فقسمه إلى قسمين: الأول عبارة عن مجموعة من التعريفات والبديهيات تحدد بكل دقة كل التصورات التي سيتعرض لها. والثاني عبارة عن سلسلة من الاستنباطات المترابطة والمتوافقة تحمل القارىء مباشرة على الوصول إلى النتائج التي يتوخاها هوبز[٢] وهو في سبيل إقامة نظريته السياسية على هذا النحو الاستنباطي لم يحفل كثيراً بأحكام الفلاسفة، ولا بمسار التاريخ الإنساني.

لقد كانت فلسفة هوبز مشروعاً لإدماج علم النفس بالسياسة بالعلوم الطبيعية الدقيقة،فالمعرفة في شتى أجزائها كل واحد متكامل. ولهذا جاءت فلسفته تركيبية بحيث تتضمن ثلاثة أجزاء: أولها يتعلق بالجسم من حيث قواه وطبيعته وحركته، وثانيها يتعلق بالناحية السيكولوجية المميزة للكائنات

(*) توماس هوبز Thomas Hobbes: فيلسوف انجليزي عاش ما بين عامي ١٥٨٨ ـ ١٦٧٩. ومن أشهر كتبه كتاب «التنين The Leviathan».

(١) Maxey. Political Philosophies, p. 219.

(٢) Dunning. Political Theories, Book II. p. 265.

البشرية، أما ثالثها وأخرها فيتعلق بالجسم الصناعي الذي ندعوه باسم المجتمع أو الدولة. ولقد ذهب هوبز إلى أن الحركة هي الحقيقة المتغلغلة تماماً في الطبيعة. فإذا ما انتقلنا إلى الإنسان لوجدنا أن سلوكه بما فيه الإحساس والشعور والفكر ما هو إلاّ أسلوب من الحركة، حيث تنجم عن الدماغ حركة توجه العضو الذي يأمره الدماغ بالتحرك إلى سلوك معين متوافق مع مثير خارجي. والحاكم بالنسبة لرعاياه هو كمركز الدماغ بالنسبة للإنسان هو الذي يضع القوانين، ويوجه رعاياه، ويبصرهم بما تحقق لهم سلمهم وأمنهم.

ومعنى هذا أن السياسة ترتكز على علم النفس كما تأخذ في اعتبارها العلوم الطبيعية الدقيقة. فالسياسة ترتكز على علم النفس من حيث أن هدف علم النفس هو حدوث توافق بين أعضاء الإنسان، تخضع فيه هذه الأعضاء لمركز أو لمسيطر أعلى يحقق لها هذا التوافق وهو العقل، كما أن هدف السياسة هو حدوث نوع من التوافق بين أفراد المجتمع، يخضع فيه هؤلاء للحاكم الذي يحقق لهم أمنهم وسلمهم. كما أن السياسة ترتبط بالعلوم الطبيعية من حيث أن هذه الأخيرة تتحدث عن مفهومات مثل المادة والقوة والحركة، وقد استعار هوبز هذه المفاهيم وأدخلها في مذهبه السياسي كما سيتضح ذلك فيما بعد.

* * *

لم يهتم هوبز وهو يصور حال الطبيعة «الأولى للإنسان The state of nature» أن يبين مجريات الأمور التاريخية... لقد ركز فقط على الاستنباط العقلي الذي أخذ فكرته من الهندسة الأقليدية. ومن ثم توصل إلى الدولة المتحضرة عن طريق الاستنباط من حياة الإنسان الأولى وأفعاله «والأفعال الإنسانية تشير إلى قوة ديناميكية دائمة من الرغبة التي لا تتوقف إلاّ عند الموت»[1].

---

(١) Hobbes. The Levialhan. ch XI.

ويستنتج هوبز من تعريف القوة أن كل فرد يجاهد في تحقيق رغباته، وأن هذه الرغبات تختلف من فرد لآخر طبقاً للتكوين البدني، والمستوى الثقافي والخبرة ومن ثم فإن الناس يتساوون من حيث إقدامهم على إشباع رغباتهم، ولكن المساواة لا تكون تامة؛ حيث أن الأقوياء بدنا، والأذكياء عقلاً يستأثرون بالأغلبية القصوى من الثروات والامتيازات، بينما لا يتبقى للضعفاء وقليلي الحيلة والذكاء إلاّ القليل. وهنا ينتقد هوبز العقيدة القديمة القائلة بأن الناس في حال الطبيعة امتازوا بالمساواة، أو أن كل إنسان كان مساوياً كل إنسان آخر[1].

ولقد نتجت حالة النضال تلك في سبيل البقاء، والمحافظة على الذات، وتحقيق الرغبات المتفاوتة للأفراد عن منابع ثلاث رئيسية هي:

١ ـ المنافسة الدائمة بين كل إنسان وكل إنسان آخر في سبيل تحقيق الرغبات.

٢ ـ الخوف الدائم، والإحساس المستمر بالخطر، والريبة والشك، مما يتفوق الإنسان قوة أو ذكاء.

٣ ـ اشتهاء الإنسان أو تمنيه المستمر أن يحوز إعجاب الآخرين به كشخص أعظم تفوقاً ومجداً.

يقول هوبز: «لقد كانت العلاقات في حال الطبيعة بين كل إنسان وكل إنسان آخر قائمة على أساس من المنافسة أو الريبة أو حب المجد»[2]. وأن هذا يؤدي حتماً إلى حالة «حرب الجميع ضد الجميع A - warof all - against all»ما دام كل إنسان عدو كل إنسان آخر، لا يبغي إلاّ مصلحته الخاصة ومنفعته الشخصية وحسب. ولقد امتازت حياة الإنسان أيضاً في تلك الحال الطبيعية بأنها كانت «منعزلة، وفقيرة، وقذرة، ووحشية، وقصيرة»، فأصبح الإنسان ذئب الإنسان. يقول رايت «في حالة

(١) Dunning. Political th ries. Book II. p. 209.

(٢) Hoobes. The leviathan. Ch XIII.

الفطرة السابقة على حالة الدولة بالمعنى السياسي، كان كل إنسان يطلب الحفاظ على حياته، ويتجه نحو تحقيق لذاته، على نحو أناني، لكي يجني مالاً ومجداً، لم يكن ثمة أخلاق على النحو الذي نعرفه، ولم تكن ثمة قيم أو مثل. لقد كان كل إنسان يعطي نفسه الحق كل الحق في الحصول على ما يبغي، لم يكن ثمة قانون ولا تشريع، والنتيجة التي لا يمكن تحاشيها هي حالة حرب الجميع ضد الجميع، ولم يكن أمام الإنسان إلاّ أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفاً من هجوم الآخرين عليه»[1].

ويمكن أن نستنتج من هذه الحالة الأولى التي كان عليها الإنسان الأول الخصائص التالية:

١ ـ لم يكن ثمة تمييز بين الصواب والخطأ؛ لقد كان الإنسان مدفوعاً برغباته وشهواته ونزواته الكامنة فيه، ولم يكن في الإمكان أن نقيس بمعيار ما أخلاقية الفعل أو عدم أخلاقيته؛ لأن ذلك المعيار لم يكن قد وجد بعد.

٢ ـ لم يكن ثمة تمييز بين ما هو عادل وبين ما هو ظالم؛ فما دام القانون لم يوجد بعد، فلا يمكن أن توجد العدالة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ليست العدالة وليس الظلم من قدرات الإنسان وملكاته مثل الإحساس والانفعال، ومن ثم فليس ثمة عدالة طبيعية توجد في الفرد. وإنما توجد العدالة متى ارتبط الإنسان بالآخرين عن طريق الدولة المشرعة للقانون.

٣ ـ لم تكن ثمة ملكية محددة تخص فرد واحد، لأن كل إنسان كان يحصل على ما يستطيع أن يحصل عليه من ممتلكات، وتظل هذه الممتلكات له طالما استطاع أن يحتفظ بها[2].

لقد تميزت علاقات الإنسان بالريبة والشك وتوقع الحرب في كل

---

(١) Wright. A History of modern philosophy. p. 63.

(٢) Dunning. Political theories, Book II. p. 27.

وقت. يقول هوبز: «حينما يقوم الإنسان برحلة، يقوم بتسليح نفسه، ويطلب حسن المصاحبة، وحينما يذهب إلى النوم يوصد الأبواب، وحينما يكون في بيته يغلق صندوق ثيابه. انظر كيف يكون رأيه في الإنسان الآخر حينما يوصد أبوابه وانظر كيف يكون رأيه في أبنائه وخدمه حينما يغلق صندوق ثيابه... ألا يشهد هذا على اتهام الإنسانية بالأفعال، تماماً كما اتهمتها أنا بالكمات»[1].

هكذا صور هوبز حال الطبيعة الأولى، وهكذا رسم صورة الإنسان الأول. لقد كانت حال الطبيعة حال طمع وأنانية وحرب، وكان الإنسان منبع كل الشرور والآثام... كان يصوب سلاحه باستمرار تجاه الآخرين، وكانت عيونه لا تفارق مراقبة الآخرين، وكان قلبه مفعماً بالخوف والشوك والريبة. وباختصار لقد كان ذئباً في جماعة من الذئاب.

* * *

ميز هوبز بين «الحقوق الطبيعية Natural rights» وبين «القانون الطبيعي Natural law»؛ فذهب إلى أن الحقوق الطبيعية تشير إلى تلك الحرية التي يتمتع بها الإنسان في فعل ما يحقق له البقاء في الوجود، وهو غير مقيد بقيود خارجية بينما يشير القانون الطبيعي إلى ما هو أعس من تلك الحرية؛ إذ إنه يشير إلى تلك القواعد الصادرة عن العقل والتي تعوق أي فعل لا يؤدي إلى حفظ البقاء.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد أنه بينما يتجه الإنسان بواسطة الحقوق الطبيعية إلى إرضاء رغباته ونزواته أياً ما كانت، فإنه يكون مضطراً بواسطة القانون الطبيعي أن ينبذ بعض رغباته من أجل تحقيق أمنه وسعادته. إن الحقوق الطبيعة المتساوية بين أفراد الإنسان لا بد وأن تنتهي بحالة الحرب، أما القانون الطبيعي فهو نسق من المبادىء يقدمها العقل لكي يجعل حياة الإنسان آمنة مطمئنة.

---

(١) Hobbes. The Leviathan, Ch XIII.

ولقد نتج عن هذا التصور الذي أتى به هوبز عن القانون الطبيعي ما يلي:

١ - إن القانون الطبيعي، ما دام يطلب تحقيق الأمن، فإنه يتحاشى حالة الحرب الطبيعية بين البشر.

٢ - ولكي يتم هذا يجب أن يحد كل إنسان من ممارسة حريته الطبيعية الممنوحة له عن طريق الحقوق الطبيعية. ويتم هذا عن طريق اتفاق الجميع مع الجميع.

٣ - يجب أن ينفذ البشر ما تعاهدوا واتفقوا عليه.

* * *

ويرى هوبز أن الناس سئموا حال القتال الطبيعي وأدركوا أن الحرب أسوأ الشرور، فاجتمعوا واتفقوا على التنازل عن حقوقهم كافة، وتعاقدوا على أن يجعلوا السلطان الاجتماعي كله بيد رجل واحد يملك جميع الحقوق، ولا يترتب عليه إلاّ واجب واحد هو صيانة الأمن. وبذلك غدت الحياة في المجتمع خيراً، على الرغم من أن الإنسان يخسر فيها استقلاله، ولكنه يكسب لقاء ذلك ما هو أفضل من الاستقلال، يكسب الأمن والطمأنينة، والأمن خير لأنه ينقذنا من بؤس حال الطبيعة، حال الحرب، وينقلنا إلى حال السلام والنظام وهكذا يقوم المجتمع، وتقوم الدولة.

إن الدولة تأتي إلى الوجود بطريقين: الأول بواسطة المؤسسات التي يتحد بواسطتها الناس من تلقاء ذاتهم. والثاني بواسطة حق التملك، حينما يكون الباعث للوحدة آتياً من قوة عظمى تتمثل في بعض الأفراد الذين يهددون بتدمير المجتمع. وكل من هذين الطريقين يحملان في صميمها معنى التعاقد، على الرغم من أن التجمع بواسطة المؤسسات يمثل العقد الاجتماعي الحقيقي[١].

---

(١) Dunning. Political theories, Book II. p. 277.

والدولة كالفرد تبغي الأمن والطمأنينة، وتنأى عن الحرب، ولكن الباعث الاجتماعي الذي اعتبره الفلاسفة الآخرون على أنه العلة الأولى للدولة ليس هو الباعث الأوحد؛ ذلك أن العقل يرينا أن الباعث الاجتماعي يرتبط برغبة حفظ البقاء، كما أنه يرينا أيضاً أن القوة العظمى تحمي كل فرد من أفراد المجتمع، وتمنحه الأمن والسلام. هذه القوة العظمى التي تمثل عنصر السيادة في المجتمع تنشأ عن طريق تخلي كل الأفراد لها عن إرادتهم وعن حقوقهم.

يقول هوبز: «إننا نقرر أن قيام الدولة يتم حين تتوافق وتتعاقد الأغلبية، أو كل فرد مع كل فرد آخر، على أن يتنازلوا عن حقوقهم لشخص يمثلهم أو لهيئة، في مقابل منحهم السلام والحماية»[1]. وها هنا يقول كل فرد لكل فرد آخر «لقد أعطيت السلطة، وتنازلت عن حقي في حكم نفسي إلى ذلك الشخص أو لتلك الهيئة. على شريطة أن تعطيه أنت نفس الحق الذي يخصك، والسلطة في كل فعل يقوم به»[2].

وإذا ما تنازل كل فرد عن سلطته، وعن حقه في حكم ذاته، إلى ذلك الشخص الذي اختاروه لكي يمثلهم جميعاً، تكونت الهيئة الحقيقية أو الدولة، حيث تظهر إرادة واحدة للدولة تذوب فيها كل إرادات الأفراد، أو تنصهر فيها الإرادات والقوى المختلفة في إرادة واحدة وقوة [illegible] واحد هي إرادة وقوة الحاكم. يقول رايت: «لما كان الإنسان يبغي الأمن والسلام، وينزع إلى الهروب من الخوف والبؤس، فإنه نتج عن هذا أن كون الناس تنظيماً يقوم على الاتفاق بينهم، بأن يتخلوا عن إرادتهم وحقوقهم لإرادة الحاكم»[3].

هكذا يلجأ هوبز لتبرير سيادة القوة إلى فكرة «العقد الاجتماعي So-

---

(١) Hobbes. The Leviathan. Ch XVIII.

(٢) Ibid., Ch. IVII

(٣) Wright. A History of Modern Philosophy. p. 64.

«ial contract»، التي يمكن تلخيصها بالقول بوجود اتفاق تواضع عليه الناس بتركيز السلطة في يد شخص أو هيئة يكون لها حق الأمر دون معقب للخروج بذلك من حال الطبيعة إلى حال المجتمع المدني المنظم. ويصف هوبز العقد الاجتماعي بأنه تعاهد واتفاق بين الأفراد يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم الذاتية ويخضعون لحاكم. وهو بذلك يرى أن السيادة مطلقة لا تحدها حدود أو قيود؛ إذ إن الأفراد تنازلوا بمقتضى العقد الاجتماعي عما كان لهم من حريات وحقوق في حال الطبيعة، وهو تنازل لا يمكن أن يتصوره إلاّ كاملاً وغير مشروط، وإلاّ أتيح للفوضى الفطرية أن تعود من جديد. ومعنى هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يسترد ما أعطاه للحاكم، كما أن الحاكم غير ملزم قبل الناس بشيء لأنه لم يكن طرفاً في العقد اللهم إلاّ توفير الأمن لهم. وبما أن الحاكم لم يكن طرفاً في العقد فإنه من ثم لم يتنازل عن حقوقه الطبيعية ولا عن حريته، بل إنه احتفظ بهما، ومن هنا فإن له أن يفعل ما يشاء.

وليس لدى الإنسان إلاّ أن يختار بين السلطة المطلقة وبين الفوضى الكاملة. ذلك أن الحاكم إما أن يكون سلطانه كاملاً معترفاً به ومن ثم توجد الدولة، أو لا يعترف به ومن ثم توجد الفوضى.

ولهذا العقد الاجتماعي الملامح الآتية:

١ ـ أن المشتركين في هذا العقد هم الأفراد، وليست الجماعات من أي نوع، وليس الناس بالمعنى العام الغامض، وليست أية سيادة كائنة ما كانت... إن الأفراد ـ وهم متساوون في الحقوق الطبيعية ـ يتفقون ويتعاقدون على التنازل عن هذه الحقوق لشخص أو هيئة حاكمة، ولكن هذا الشخص نفسه أو تلك الهيئة يكون أو لا تكون مشتركة في هذا التعاقد.

٢ ـ يجب أن نلاحظ أن الخضوع لصوت الأغلبية التي عينت السلطة يكون مادة رئيسية في ذلك العقد، ومن ثم فليس هناك أدنى أهمية لمعارضة

الأقلية، بل للحاكم كامل السلطة في القضاء عليهم دون أن يكون لفعله هذا أدنى مسحة لا شرعية.

٣ - إن غاية المتعاقدين وهو تحقيق الأمن الداخلي، ومقاومة الخطر الخارجي مادة رئيسية من مواد العقد، ويجب أن تكون تلك الغاية هي الشرط الأساسي في الوجود الدائم للدولة(١).

ويرى هوبز «أن الدولة التي تأتي عن طريق حق التملك لا تختلف عن تلك التي تأتي عن طريق المؤسسات؛ فهما يقومان معاً على عامل الخوف، ولكن الخوف في الأولى يكون خوف الجميع من قوة الشخص الحاكم، بينما يكون في الثانية خوف الجميع من بعضهم البعض»(٢). كما أن علاقة السيادة برعاياها واحدة في النوعين.

يقول Moxey معقباً على فكرة العقد الاجتماعي. «إن المجتمع السياسي تنظيـم على فكرة العقد الاجتماعي، الذي اضطر الناس إلى الموافقة عليه لكي يهربوا من حالة الحرب والبؤس، والحاكم ليس مشترك في هذا العقد، ولكنه مزود مع ذلك بالسلطة والقوة والسيادة التي تجبر المشتركين في العقد على تحقيق مواده... وتمنع الأفراد من ممارسة حريتهم الطبيعية التلقائية»(٣).

* * *

ولقد استعرض هوبز بعد ذلك تصوره لمفهوم السيادة ولمفهوم الحرية في ضوء نظريته عن حال الطبيعة وما ينتج عنها من قيام العقد الاجتماعي، فيقرر أن المقصود «بالسيادة Sovereignity» ذلك الفرد أو تلك الهيئة الذي أو التي تملك سلطة الإرادة التي تنازلت عنها الأغلبية له أو لها في مقابل منح تلك الأغلبية حياة آمنة مطمئنة. وينتج عن هذا ما يلي:

(١) Dunning. Political Theories. Book II. p. 279.

(٢) Hobbes. The Leviathan. Ch XX.

(٣) Maxey. Political Philosophis. p. 220.

١ ـ كل فعل يتعارض مع الطاعة المطلقة للسلطة هو فعل غير عادل، أياً ما كان من قيمة هذا الفعل. ويقرر هوبز أن هذا الفعل وإن كان متفقاً مع إرادة الله، فإنه يكون غير عادل إذا خرج على السيادة.

٢ ـ ولما كان العقد الاجتماعي بمثابة اتفاق بين الأغلبية تنازلت فيه هذه عن حقوقها الطبيعية لعنصر السيادة فإن العنصر الأخير لكونه غير مشترك في ذلك العقد، يحق له الاحتفاظ بحقوقه الطبيعية كما هي. ومن ثم فينتج أن عنصر السيادة لا يمكن أن يكون غير عادل؛ لأن اللاعدل هنا يرتبط بخرق الاتفاق أو العقد وهو لم يشترك فيه.

٣ ـ إن الأقلية لم توافق على انتخاب عنصر السيادة يجب أن تخضع للأغلبية وإلا فمن العدل إقامة الحرب عليها، لأنها بعدم موافقتها تكون محتفظة بحقوقها الطبيعية التي تبيح حرب الجميع ضد الجميع.

ومن ثم فإن السيادة تكون مطلقة، ولا يجوز الاعتراض عليها، أو سحب الثقة منها، أو عدم إطاعتها من قبل أي فرد، وهي تدعم ذاتها بقوة رهيبة، وبوسائل متفاوتة تؤهلها للقيام بواجباتها وتحقيق أهدافها في السلام والأمن والابتعاد عن شرور الحالة الطبيعية[1] ويمكن حصر الوظائف النوعية التي تستطيع أن تصل السيادة بها إلى أهدافها فيما يلي:

١ ـ ممارسة الحكم ابتداءً من نظريات ومذاهب فكرية.

٢ ـ تأمين ممتلكات الأفراد، وحفظها من اغتصاب الآخرين.

٣ ـ الفصل بين المنازعات بواسطة القضاء.

٤ ـ إعلان الحرب والسلم مع الدول الأخرى.

٥ ـ ممارسة السلطة في كل ما يتعلق بالدولة من اقتصاد وثقافة وتشريع وشرف ومنح المكافآت.

أما «الحرية Liberty» فهي تعني غياب المعوقات الخارجية التي تعوق الحركة وفي نطاق الدائرة الإنسانية تعني الحرية غياب المعوقات التي

---

(١) Dunning. Political Theories Book II. p. 283.

تعوق الفعل الإنساني الصادر عن الإرادة. ولكن الإنسان بتخليه طواعية عن إرادته للقوة العظمى أو للسيادة فإن حريته تكون مقيدة من ثم بالقوانين التي وضعتها تلك السيادة.

الحرية الفردية إذن ترتبط بالقانون من ناحية، ومن ثم يعوق هذا القانون الحرية التلقائية الطبيعية التي ترجع بالإنسان إلى عصر الغاب، ويسمح فقط بحرية متحضرة، تنأى عن الفوضى، وتلتزم بقواعد المجتمع، وقوانين السيادة. كما أنها ترتبط من ناحية أخرى بما تعاهد عليه الإنسان في العقد الاجتماعي بكل مواده ونصوصه.

أما حرية السيادة فهي مطلقة لا محدودة، لا ترتبط بالقانون ولا بمواد العقد الاجتماعي، لأن السيادة لم تكن طرفاً في الاتفاق أو العقد.

وإذا لم يلتزم الإنسان بنصوص العقد الاجتماعي ونصوص القانون، ومارس حريته الطبيعية، وآثر عدم إطاعة السيادة والاعتراض على كل فعل وأمر، انقلب المجتمع حينئذ من حال التمدن والتحضر إلى حال الطبيعة الأولى بكل ما فيها من بؤس وعزلة وحرب، وانتهت العدالة فيه، وتلاشت حالة السلم والأمن بين المواطنين.

سعادة الفرد إذن وأمنه وطمأنينته مستمدة من الدولة ومن السيادة. وأياً ما كان من أمر هذه السيادة فإن خطرها أقل مما لو انتهت وتحول المجتمع إلى حالة من الفوضى «وإذا تحول المجتمع إلى حالة الفوضى، بسبب ممارسة الأفراد للحرية التلقائية الطبيعية، تعذر على السيادة أن تفي بمتطلباتها، وتعذر عليها حماية الأفراد، الغاية النهائية من العقد الاجتماعي، ومن ثم يتوقف خضوع الأفراد للسيادة»[1].

ومفهوم السيادة عند هوبز هو مفتاح نظرياته عن «الحكومة وعن القانون Government and law»، وهوبز لم يميز على الإطلاق بين السيادة

(١) Ibid, p. 280.

وبين الحكومة كما فعل بودان؛ ذلك لأنه رأى أن كل الصفات الجوهرية والأساسية التي ترتبط بالوجود السياسي برمته إنما ترجع إلى السيادة وتكمن فيها(١).

والدولة عند هوبز ذات أشكال ثلاثة هي؛ الموناركية حينما تتركز السلطة في يد فرد واحد؛ والارستقراطية حينما تتركز السلطة في يد هيئة حاكمة؛ والديمقراطية حينما تكون السلطة في يد الأغلبية. وليس ثمة شكل آخر عدا هذه الأشكال الثلاثة، ولم يوافق هوبز على الشكل المختلط تماماً كما ذهب إلى ذلك بودان، أما الطغيان والأوليجاركية والفوضى فليست أشكالاً، وإنما تنشأ هذه المصطلحات من قبل أولئك الذين لا يرضون على الشكل الموجود في الدولة فيسمون الموناركية طغياناً، ويسمون الأرستقراطية أوليجاركية، ويسمون الديمقراطية فوضى. يقول هوبز «إن الذين أضيروا من الموناركية Monarchy» يسمونها «طغياناً Tyranny»، وأولئك الذين أضرتهم «الأرستقراطية Aristocracy» يسمونها «أوليجاركية Oligrachy»، أولئك الذين أساءت إليهم «الديموقراطية Democracy» يسمونها «فوضى Anarchy»(٢).

وفي كل شكل من الأشكال الثلاثة تتركز القوة المطلقة، وسائر الصفات المتعلقة بها، في عنصر السيادة. ولكن الفارق بين شكل وآخر إنما يقوم في مدى كفاءة هذا أو ذاك في تحقيق السلم والأمن. ولقد غلب هوبز الشكل الموناركي على الشكلين الآخرين، وذلك لأنه رأى أن الإنسان بطبيعته أناني ينزع إلى تحقيق رغباته ومصالحه، فإذا كان الحكم في يد هيئة كثرت الشرور لأن هذه الهيئة تتمتع بحقوقها الطبيعية كما قلنا، وإذا كان في يد الأغلبية ازدادت الشرور أكثر فأكثر، أما الشكل الموناركي فينتج عنه أقل الشرور لأن الحكم فيه يرتكز على فرد واحد(٣). يقول Maxey «لقد حبذ

(١) Ibid, p. 290.
(٢) Hobbes. The Leviathan, Ch XIX.
(٣) Dunning. Political Theories Book II. p. 291.

هوبز الشكل الموناركي، لأنه أكثر وحدة ونشاطاً وكفاءة من الشكلين الآخرين»[١].

أما الهيئات المختلفة التي قد توجد في المجتمع مثل الهيئة البرلمانية، أو الهيئة القضائية، أو الهيئة التنفيذية، فإنها تستمد سلطتها من إرادة الحاكم، وحياة أفرادها ونفوذهم وسلطاتهم منوطة بإرادة الحاكم المطلقة.

ويرى هوبز أن قانون الطبيعة، ليس قانوناً على الحقيقة ولكنه عبارة عن استنتاجات أو نظريات تساعدنا على البقاء والدفاع عن أنفسنا. أما القانون الحقيقي فهو كلمة يضعها الحاكم تبيح له الحق في أن يأمر الجميع[٢]. وذلك الحق الممنوح للحاكم إنما رتبته نصوص ومواد العقد الاجتماعي. فالقانون المتحضر إذن يتكون من التعبير عن إرادة السيادة أو الحاكم الذي لا يخضع هو لهذا القانون.

أما «القانون الإلهي Divine law» فهو ذلك الذي يصدر عن إرادة الله، بل ويمكن أن يكون «القانون الطبيعي Law of nature» صادراً عن الله، على الرغم من أنه لا يعتمد مباشرة على الأمر الإلهي، ولكن على مجموعة من المبادىء المؤسسة على العقل. والأمر الإلهي المباشر الموجه لشخص معين أو لمجموعة من الأشخاص يكون بمثابة القانون الصحيح، ويمكن تسميته «بالقانون الإلهي الوضعي Divine positive law».

ويرى هوبز أن كل القوانين تحتاج إلى تفسيرات خصوصاً قانون الطبيعة غير المكتوب، ويرى أن هذا الأخير يصبح قانوناً صحيحاً إذ تجسد في شكل أوامر نابعة عن الحاكم أو السيادة. فالسمة الأساسية للقانون عند هوبز هي ارتباط القانون بالسيادة؛ ذلك أن القانون لا يصبح قانوناً لأنه أثبت

---

(١) Maxey. Political Philosophies. p. 227.

(٢) Hobbes. The Leviathan, Ch XV.

صلاحيتهُ أو معقوليته، ولكن لأنه نابع عن إرادة السيادة[1].

ولكن إذا كان ثمة تعارض ظاهر بين الأمر الإلهي وبين أمر الحاكم، فأي أمر نتبع؟ يجيب هوبز بأن الأمر الإلهي يجب أن يسود كل سلطة، ولكن هذا الأمر الإلهي لا يمكن أن يفهم إلاّ بواسطة العقل الإنساني. ومن جهة أخرى فإن الأمر الإلٰهي إذا كان موجهاً إلى كل إنسان فيجب طاعته، أما إذا ادعى الإنسان أو هيئة أنه تلقى أمراً إلهياً، فكيف يقتنع البقية أن هذا قد حدث؟.

* * *

طبق هوبز المنهج العقلي الدقيق على الأسرار المقدسة للدين المسيحي، واستنتج تصوراته عن الله والعقيدة والعبادة من أفكاره عن المادة والحركة والرغبة الإنسانية. ولم يكن هوبز ملحداً، ولكن إلهه كان مختلفاً عن إله المسيحيين[2]. يقول Maxey «لم يكن هوبز ملحداً، ولم يكن شاكاً، ولكن منهجه ونظرياته وأفكاره أقنعت رجال الدين بأنه عدو للكنيسة»[3].

لقد أخضع هوبز الكنيسة لسلطان الدولة؛ فذهب إلى أن أولئك الذين يجتمعون للعبادة بدون أمر الحاكم وعلمه ليسوا رجال دين أو كنيسة، ولكنهم يكونون هيئة غير قانونية يجوز القضاء عليها. كما هاجم هوبز فكرة الكنيسة العالمية، وقرر أن الكنيسة العالمية لا يمكن أن توجد طالما أنه لا توجد دولة عالمية.

ليس هناك إلاّ حكومة واحدة، وسلطة واحدة هي سلطة وحكومة الدولة، ولذلك فلقد انتقد هوبز وهاجم أولئك الذين يقررون بأن هناك حكومة دنيوية وأخرى روحية أو أبدية، الأولى تمثل الدولة؛ والثانية تمثل

(١) Dunning. Political Theories Book II. p. 294.

(٢) Ibid, p. 297.

(٣) Maxey. Political philosophies. p. 219.

الكنيسة. يقول هوبز: «إن كلمة دنيوية، وكلمة روحية، كلمتان أتيا إلى العالم لكي يضللا الإنسان ويصرفاه عن السيادة القانونية الوحيدة، فليس ثمة إلّا حكومة واحدة في هذا العالم هي الحكومة الدنيوية، وما عدا هذه الفكرة خطأ وضلال يقود إلى الحرب بين الدولة وبين ما يسمى بالكنيسة(٣).

لقد كان هوبز أول فيلسوف انجليزي يقدم نسقاً سياسياً يقف على قدم وساق مع الأنساق الكبرى في التاريخ، ولقد رفعته أعماله إلى منزلة كبار المفكرين السياسيين. وظلت نظريته منذ ظهورها مثار جدال كبير بين المفكرين، سواء من قبل أولئك الذين رفضوها، أو من قبل هؤلاء الذين قبلوها(٢).

لقد أصدر هوبز عدة مؤلفات عبر فيها تعبيراً صادقاً عن التقاء مجموعة تيارات متضاربة في الفكر الأوروبي، أثرت على فلسفة السياسة. «لقد عاش هوبز فترة الحرب الأهلية وشاهد الصراع المرير بين الملك والبرلمان، مما دفعه إلى تأييد الحكم المطلق، ويعتبر هوبز أول الفلاسفة المحدثين الذين حاولوا إقامة علاقة بين النظرية السياسية ومذهب حديث تماماً في الفكر، عمل كل ما في وسعه لتفسير هذا المذهب على أسس علمية تغطي جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشري في ناحيته الفردية والاجتماعية.

يقول جيتل: «إن نظرية هوبز لم يكن لها تأثير سريع على الفكر السياسي الانجليزي على الرغم من أن كرومويل تأثر بها في حكمه الدكتاتوري... إنها أثرت فيما بعد وبالتحديد في النصف الثاني من القرن الثامن عشر على كتابات بنتام وأوستن. كما تأثر سبنسر بتشبيه هوبز للدولة بأعضاء الجسم الإنساني، كما أن اسبينوزا تأثر بهذه النظرية»(٣).

---

(١) Hobbes. The Leviathan. Ch XXXIX.

(٢) Dunning. Political theories. Book II. p. 300.

(٣) Gettell, R.G. History of political thought (1924) p. 221.

ويقرر رايت أن هوبز «كان واحداً من المؤسسين الأوائل لمذهب العقد الاجتماعي»[١] ذلك المذهب الذي استنتج هوبز ضرورته للخروج بالإنسان من حال الطبيعة الأول إلى حال المجتمع المدني المتحضر. والواقع أن هوبز «قد زاد الفكر السياسي خصوبة»[٢] بآرائه عن حال الطبيعة، والعقد الاجتماعي، ونظرية السيادة، والحرية، والحكومة، والقانون واستبعاد السلطة الكنسية عن التأثير في مجريات الأمور السياسية التي يديرها الحاكم الدنيوي إدارة مطلقة من كل قيد.

والواقع أن هوبز يختلف عن مكيافيللي، فبينما صاغ هوبز فلسفة سياسية متكاملة، اتجه مكيافيللي إلى الناحية التطبيقية أو إلى ما نسميه الآن بفن الحكم، فاهتم ببيان الوسائل المشروعة وغير المشروعة التي تمكن الحاكم من السيطرة على رعاياه. ولذلك جاز لنا أن نقرر أن هوبز كان فيلسوفاً بينما كان مكيافيللي رجلاً سياسياً عملياً[٣].

كذلك يختلف هوبز عن أرسطو، فبينما ذهب أرسطو إلى أن الاجتماع الإنساني حالة طبيعية بين الناس، وأن الإنسان حيوان سياسي، يتجه إلى الاتحاد بغيرة مكوناً الدولة بالفطرة، نجد هوبز يقرر أن كل إنسان ينظر إلى نفسه نظرته إلى كل مستقل، ويعتقد أن له حقاً على جميع الأشياء يساوي حق الآخرين عليها، وما نتج عن ذلك من بؤس وهول وقتل وتشريد، ويترتب على ذلك أن الإنسان ليس اجتماعياً بطبعه، وإنما الظروف والملابسات هي التي قادته إلى التعاقد مع الآخرين اضطراراً لكي يضمن لنفسه الأمن والطمأنينة. كل هذا يجعلنا نقرر مع Maxey أننا «لا يمكن أن نتجاهل هوبز، ولا يمكن أن تتجاهله الأجيال القادمة»[٤].

---

(١) Wright. A History of Modern Philosophy. p. 66.

(٢) Maxey. Political Philosophies. p. 235.

(٣) Dunning. Political Theories. Book II. p. 263.

(٤) Maxey. Political Philosophies. p. 232.

د ـ نظرية لوك السياسية

اتجه الفيلسوف الإنجليزي الحديث جون لوك(*) اتجاهاً تجريبياً صرفاً فيما يتعلق بالفلسفة بوجه عام، فآمن بالحواس كمصدر أو لمعارفنا، وعن الحواس تنشأ الأفكار البسيطة، وعن هذه تنشأ الأفكار المركبة، ومن ثم تقوم معارفنا ابتداءً من الإحساسات.

ولقد رفض لوك رفضاً قاطعاً الأفكار الفطرية التي نادى بها ديكارت قائلاً إن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء ينقش عليها كل شيء بواسطة التجربة. ولا يولد وهو مزود بأية أفكار فطرية على ما ذهب إليه ديكارت.

ولقد جاءت فلسفة لوك السياسية متفقة مع الاتجاه العام لنظريته تلك في المعرفة فكما رفض الأفكار الفطرية في المجال المعرفي. نجده يرفض الحق الإلهي للملوك، إذ إنه رأى أن أفراد الأسرة المالكة لا يولدون وفي دمهم حق إلهي أو فطري لحكم الناس.

يولد الناس إذن أحراراً، لا أفكار في عقولهم، ولا [illegible] في د[illegible] يجعل البعض منهم يتميز عن البعض الأخر. ومن ثم [illegible] البشر مساواة مطلقة، ما دام أن الطبيعة قد أكدت أن ال[illegible] البشري [illegible] معدن واحد، ومن أصل مشترك.

وثمة نتيجة هامة تترتب على هذا، وهي أنه إذا كان كل إنسان مساوياً للإنسان الآخر من حيث الميلاد، فلا بد إذن وأن يكون لكل إنسان نفس «الحقوق الطبيعية Natural rights» التي يتمتع بها كل إنسان آخر، كما أنه لا بد أن يخضع الجميع لقانون واحد هو «قانون الطبيعة Natural law».

ابتدأ لوك من نفس الخط الذي ابتدأ منه هوبز فتحدث عن «حالة الطبيعة The state of nature» كمرحلة سابقة على المجتمع المدني، ولكن

(*) جون لوك John Locke، فيلسوف تجريبي إنجليزي عاش ما بين عامي ١٦٣٢ ـ ١٧٠٤، وأهم مؤلفاته «مقال في القيم الإنساني» و«مقالتان في الحكومة المدنية».

تصويره لهذا المجتمع الفطري الأول كان مختلفاً تماماً عن تلك الصورة التي أتى بها هوبز. كما أن لوك انتهى إلى فكرة التعاقد بين الناس كأساس منظم للمجتمع المدني، وهي نفس الفكرة التي نادى بها هوبز، ولكن نصوص ومواد وروح العقد الاجتماعي عند لوك تختلف تماماً عن مثيلتها عند هوبز. وتحدث هوبز عن سيادة مطلقة تتركز في يد الحاكم أو الهيئة الحاكمة. أما لوك فقد تحدث عن سيادة المجتمع كله، وطالب بتحديد سلطة الحاكم وخضوعه للقانون.

قيد هوبز الحرية الفردية في سبيل إقامة حرية مطلقة تتمثل في الحاكم الموناركي أما لوك فقد أطلق الحرية الفردية إلى أقصى مداها، بل ونادى بحق الثورة للشعب إذا ما شعر بأن الحاكم أو الهيئة الحاكمة قد انحرفت عن خدمة الشعب وصيانة حرياته. وسوف نعرض هنا لتصور لوك عن حالة الطبيعة والحقوق الطبيعية أولاً، ثم نتناول مفهومه عن العقد الاجتماعي، فرأيه عن الحكومة وفصل السلطات، فاتجاهه نحو حق الثورة، فمكانته في تاريخ النظرية السياسية.

١ ـ حالة الطبيعة والحقوق الطبيعية:

صور لوك حالة الطبيعة الأولى على أنها حالة سلام وطمأنينة وأمان، تسود فيها حسن النية، والمعونة المتبادلة والمحافظة المتبادلة على الذات. وأن الناس كانوا يعيشون أحراراً متساوين لا يحكمهم إلاّ القانون الطبيعي الفطري.

سبقت حالة الطبيعة العقد الاجتماعي، وحالة الطبيعة عند لوك ليست هي التي نادى بها هوبز، فلم يرى لوك أن هذه الحالة كانت حالة حرب الجميع ضد الجميع، بل على العكس ذهب إلى أن هذه الحالة كانت تتميز بحرية تامة توجه العقل الإنساني وتساعد على حفظ الحياة والممتلكات، ولم يكن هناك إلاّ قيد واحد يتمثل في قانون الطبيعة، كما كانت تتميز بالمساواة التي تشير إلى أن كافة الناس سواسية في الحقوق

الطبيعية، وليس لفرد أن يتميز بقدر منها أكبر من الآخرين[1].

لم تكن حالة الطبيعة الأولى حالة غير اجتماعية، إنها كانت فقط حالة غير سياسية. وسبب كونها حالة اجتماعية أن الناس فيها كانوا يتعاملون ويتعاونون على أساس القانون الطبيعي الفطري الذي يتيح للجميع حالة من الحرية والمساواة واحترام حقوق وحريات وممتلكات الآخرين.

والمساواة قائمة في فلسفة لوك وفي سياسته، لقد هاجم لوك الأفكار الفطرية وأدى به هذا في المجال السياسي أن ينادي بأن الناس ما داموا متساوون منذ الميلاد فإنهم ولا بد متساوون في الحقوق الطبيعية أيضاً.

والحقوق الطبيعية يمكن بلورتها في ثلاث هي: الحياة، والحرية، والملكية. فحفظ «الحياة Life» هي أهم باعث في الأفعال الإنسانية، ولوك لم يختلف مع هوبز في هذا، ولكنه اختلف معه فيما يتعلق بمفهوم «الحرية Liberty» فلقد ذهب لوك إلى أن الحرية ليست تحرير الفرد من العقبات الخارجية وحسب بل ومن كل قاعدة عدا قانون الطبيعة. والملكية في ظل قانون الطبيعة تتضمن التمسك بكل ما يملكه الفرد ويساعده على حفظ الحياة، والاستمرار فيها[2] ولقد اعتقد أن «الملكية Porperty» في حالة الطبيعة هي ملكية مشتركة، بمعنى أن كل فرد كان له حق في أن يحصل على أسباب عيشه في كل ما تقدمه الطبيعة. أما الحق في الملكية الخاصة فينشأ بسبب أنه عن طريق العمل يمد الإنسان شخصيته هو إلى الأشياء التي ينتجها. فهو إذ ينفق طاقته عليها يجعلها جزءاً من نفسه. ويترتب على ذلك أن الحق سابق حتى على أي اتفاق صريح بين جميع أعضاء المجتمع، ومن ثم فالمجتمع لا يخلق الحق، ولا يستطيع تنظيمه إلاّ في داخل حدود معينة، فالمجتمع والحكم موجودان لحماية حق الملكية السابق عليهما.

ومعنى هذا أن الملكية الخاصة ترجع إلى الحيازة الأولى للأرض

---

(١) Maxey. Political Philosophis. p.p. 252 - 253.

(٢) Dunning. Political Theories. Book II. p. 346 - 347.

بقصد العمل فأصل الملكية يعود إلى حيازة الإنسان الأولى لما يعمل فيه، أي يرجع إلى حيازته لما يشغله عن طريق العمل[1]. يقول لوك: «يمزج الإنسان عمله بما يعمل فيه، ويضيف إليه بعض ما عنده، ومن ثم يصبح ما يعمل فيه ملكاً له»[2].

حقيقة أن الله قد أعطى الأرض لأبناء الإنسان ملكاً مشتركاً كالجميع أفراد النوع الإنساني، كما منحهم كذلك العقل كي يستفيدوا من استغلالها لصالحهم، إلا أن كل إنسان أصبحت له ملكيته الخاصة المتمثلة في ذلك الجزء الذي يعمل فيه بيديه، ويبذل فيه جهداً لاستغلاله، وذلك بناء على موافقة ضمنية من بقية الأفراد على أن يمتلك هذا أو ذاك الجزء الذي يقوم بالعمل فيه، ما دام أن هذا وذاك يقرون ضمنياً بملكية كل الأفراد للأجزاء التي يعملون فيها.

تميزت حالة الطبيعة إذن باحترام الحقوق الطبيعية الثلاث، الحياة، الحرية، الملكية، وبتواجد القانون الطبيعي الذي كان يرتكز على هذه الحقوق. ولم تتميز بأنها حالة حرب الجميع ضد الجميع كما ادعى ذلك هوبز، ذلك لأن حالة الحرب هذه لا تميز كما يقول لوك المجتمع الطبيعي الأول وحده وإنما يمكن أن تكون علامة أيضاً على المجتمع المدني المتحضر إذا حاول البعض القضاء بالقوة على حياة وحريات وممتلكات الآخرين. إلا أن عيب حالة الطبيعة يكمن فحسب في أنها لم تكن تشتمل على تنظيم سياسي يتمثل في حاكم أو هيئة حاكمة وسلطات تشريعية وتنفيذية وفيدرالية تسهر على حماية حقوق الأفراد في الحياة والحرية والملكية[3].

يقول رايت، لم يكن في حالة الفطرة الطبيعية سلطة موجهة أو

---

(1) Wright: A History of Modern Philosophy. p. 168.

(2) Locke: Two Treatises of Civil Government (every man's library 1924) P. 1[illegible]

(3) Dunning: Political Theories Book II - P. 347.

منفذة، وكان الناس يتصرفون على أن واجبهم هو حماية أنفسهم بقدر استطاعتهم، ومعاقبة المعتدين»[1]. ويقول Maxey: «لم تكن حالة الطبيعة الأولى حالة حرب وفوضى، كان قانون الطبيعة ينظم أفعال الناس، وكان كل فرد يمتلك من القوة والوسائل ما يرد به على عدوان الآخرين عليه، الأمر الذي أصبح معه كل إنسان هو القاضي الوحيد لأفعاله، وهو أيضاً المنفذ الوحيد لهذه الأفعال»[2]. فنقطة الضعف إذن في حالة الطبيعة هي الافتقار إلى عنصر السيادة المنظم والمنفذ لقانون الطبيعة بين الناس[3].

لم يكن في الإمكان أن يكون كل إنسان قاضياً ومنفذاً في ذات الوقت، يحكم بما يشاء، وينفذ ما يهوى، بسبب غياب عنصر السيادة الموجه والمنفذ للقانون[4]، ولم يعد في المستطاع تحمل أفعال من يتسم بالجهل والضعف من الناس[5] «ولم يصبح في الإمكان تنظيم وتدعيم حياة الناس وحرياتهم وممتلكاتهم أمام الأخطار الداخلية والخارجية على حد سواء. من أجل هذا تعاقد الناس واتفقوا بإرادتهم الحرة على تكوين مجتمع سياسي[6]. يقول لوك اتفق الناس طواعية أو تعاقدوا على أن يرتبطوا، ويتحدوا في مجتمع يحقق لهم حياة آمنة مطمئنة، يسعدون فيه بما يملكون ويأمنون فيه مما يقوض ذلك»[7].

٢ ـ العقد الاجتماعي:

وهو تعاقد طرفاه الشعب من جهة، والحكومة أو الملك من جهة

---

(١) Wright: A History of Modern Philosophy - P. 166.

(٢) Maxey: Political Philosophies P. 255.

(٣) Dunning: Political Theories. Book 11 P. 348.

(٤) Maxey: Political Philosophies P. 255.

(٥) Dunning: Political Theories Book 11 P. 349.

(٦) Wright: A History of Modern PhilosophyP. 166.

(٧) Locke: Two Treatises of Civil Government P. 164.

أخرى، وليس طرفاه واحداً كما ذهب إلى ذلك هوبز حين قرر أن الحكومة أو الملك أو الحاكم ليست أطرافاً في التعاقد، ومن ثم فلا يجوز لنا أن نقرر بأنها خرقت القوانين أو انحرفت عن الاتفاق. التعاقد هنا عند لوك هو تعاقد بين الطرفين، ومن ثم فإذا أخل أي طرف بهذا التعاقد فإنه يصبح لاغياً، وينتج عن هذا أن الملك إذا أخل بتعهداته، أو أهمل في مسؤولياته نحو الشعب، أو تخطت سلطاته الحدود التي خولها له الأفراد وجب عزله.

ولا يتنازل الناس في العقد الاجتماعي عن كل ما لديهم من حقوق طبيعية، إنهم يتنازلون فقط عن القدر اللازم لكفالة الصالح العام فحسب، ويظل القدر الباقي من هذه الحقوق الطبيعية قماً في عهد المجتمع السياسي كقيد يرد على حرية السلطان إن الناس يتنازلون فقط إلى المجتمع عن:

أ ـ حق تنفيذ قانون الطبيعة.
ب ـ حق عقاب من يخرج على هذا القانون.

أي يتنازلون عما يجعلهم قضاة ومنفذين في نفس الوقت للقانون الطبيعي، يتركون هذا للمجتمع ككل.

فالعقد الاجتماعي إذن يتضمن الموافقة من قبل أفراد الأغلبية على تنازل عن جزء من حقوقهم الطبيعية، الخاصة بالدفاع عن أنفسهم ومعاقبة الخارجين على القانون الطبيعي إلى المجتمع ككل. أما الغاية من هذا التعاقد فهي تنظيم حماية وحفظ كل ما يمتلكه الفرد من حقوق طبيعية تتعلق بحياته وحريته وملكيته ضد الأخطار الخارجية والداخلية[1]. فكأن التنازل هنا ليس تنازلاً مطلقاً عن كل ما يمتلكه الإنسان من حقوق طبيعية كما زعم ذلك هوبز.

إلا أن الأفراد لا يتنازلون عن هذا القسط من حقوقهم الطبيعية للملك

---

(١) Dunning: Political Theories. Book 11 P. 349

أو للسلطان أو للحكومة، وإنما هم يتنازلون عما تنازلوا عنه للمجتمع بأسره ومن ثم يصبح المجتمع هو المنفذ الأول والموجه الأوحد للقانون. ولعل لوك كان يريد بهذا أن يجعل المجتمع هو صاحب الكلمة الأولى والأخيرة، وأن يزيل من الأذهان سلطة السيادة المطلقة التي يتمتع بها الحاكم. يقول رايت: «وطبقاً للعقد الاجتماعي يتنازل كل فرد عن قسط من حقوقه لا للملك كما قرر ذلك هوبز، وإنما للمجتمع. ومن ثم تصبح قرارات المجتمع بمثابة القانون»[1].

وبهذا رجعت سلطة السيادة التي نادى بها بودان وهوبز وغيرهما إلى المجتمع السياسي، ولم تعد متعلقة بالحاكم أو السلطان. لقد كان لوك يبغي تحديد السلطة السياسية وليس تمجيدها... ومن ثم فلا شخص، ولا حاكم، ولا ملك، تتجسد فيه سلطة السيادة، إن السيادة هنا رجعت إلى الشعب، وإلى الشعب وحده[2].

إن الحقوق الطبيعية التي حدت من سلطة الأفراد في المجتمع الطبيعي الأول، لازالت تحدد من قوة السيادة في المجتمع المتحضر، ما دام الناس يظلون محتفظين بحقوقهم الطبيعية في الحياة والحرية والملكية[3].

وينتج عن هذا التصور ما يلي:

١ - يشكل حق الأغلبية المبدأ الرئيسي للمجتمع، فهي مصدر السلطات تشريعاً وتنفيذاً، ومن ثم فيجب أن تخضع إرادة الأقلية للإرادة العامة المتمثلة في الأغلبية.

٢ - أن السلطان يمارس مهامه طبقاً للقانون، مراعياً في ذلك الحقوق

---

(١) Wright: A History of Modern Philosophy P. 167.

(٢) Maxey: Political Philosophies P 266.

(٣) Dunning: Political Theories. Book 11 P. 350.

المتضمنة في قانون الطبيعية، ومقيداً بنصوص العقد الاجتماعي الذي كان هو أحد الأطراف المشتركة في توقيعه.

٣ ـ إذا أخل السلطان بمسؤولياته، وانحرف عن تحقيق الغاية التي أتى من أجلها، فمن حق الشعب إبعاده وإحلال من يحل مكانه.

والواقع أن لوك لم يستخدم لفظ السيادة على الإطلاق ولم يوافق على ما ذهب إليه هوبز من تأييد السلطة المطلقة للملك أو الحاكم، ولم يقرر ما كان سائداً في العصور الوسطى من أن ثمة حق مقدس للملوك يحكمون بواسطته حكماً مطلقاً استبدادياً، دون أن يكون لأي فرد من أفراد الشعب أدنى حق في المعارضة أو الثورة، ما دام الملك مفوضاً من قبل الله لحكم الشعب. لقد آمن لوك ـ على عكس هذا ـ أن السيادة هي الشعب كله بجميع أفراده، ما دام أن هؤلاء هم الذين أقاموا المجتمع المدني عن طريق العقد الاجتماعي، والسلطة أيضاً مستمدة من الشعب، وكذلك لا قوة عظمى إلا قوة المجتمع[1] كما آمن بأن الإرادة الحقة ليست هي إرادة الحاكم أو الملك.. إن الإرادة الحقة عنده هي «الإرادة العامة general Will»، وهذه الإرادة يجب أن يطيعها الجميع شعباً وحكومة، لأنها تكون جوهر ووحدة المجتمع[2].

وسوف نرى فيما بعد تأثير هذه الأفكار على جان جاك روسو: خصوصاً في فكرته عن الإرادة العامة وتمييزها عن إرادة المجموع.

٣ ـ الحكومة وفصل السلطات:

لقد حددنا الغاية من قيام المجتمع السياسي المتحضر؛ وهي حماية وحفظ ما يمتلكه الأفراد من حياة وحرية وملكية ضد الأخطار الداخلية والخارجية، ويلزم أن نحدد الآن وسائل تحقيق هذه الغاية، ويرى لوك أن حماية الحياة والحرية والملكية يتم:

---

(١) Ibid: P. 352.

(٢) Ibid: P. 353.

أولاً: بإيجاد فهم محدد وتفسير دقيق لقانون الطبيعة الذي يعضد تلك الحقوق.

وثانياً: بإيجاد سلطة تطبق هذا القانون على جميع أفراد المجتمع بدون أدنى تمايز.

وثالثاً: بإمداد تلك السلطة المطبقة للقانون بالقوة اللازمة لتنفيذ أحكام القانون، وحماية المجتمع من العدوان الخارجي[1].

ولقد أعطى لوك السلطة التشريعية أسمى اعتبار، واعتبر هذه السلطة أهم وظيفة من وظائف الحكومة، أما السلطة الثانية فهي السلطة التنفيذية التي تخضع الأفراد لطاعة القوانين. كما يرى أن ثمة وظيفة ثالثة للدولة وهي الوظيفة الفيدرالية التي تعني عند لوك الاهتمام برغبات الأفراد في المجتمع وتحديد العلاقة بين التجمعات المختلفة وبين المواطنين.

ومعنى هذا أن السلطة تنقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

١ - السلطة التشريعية: ويجب أن تكون في يد ممثلي الشعب الذين يحصلون على هذا الحق بالانتخاب أو الوراثة.

٢ - السلطة التنفيذية: وهي التي تنفذ القوانين، والتي يضعها الشعب عن طريق السلطة التشريعية.

٣ - السلطة الفيدرالية: وتتكون من ممثلين للمدن والمقاطعات يعينهم الملك، وهم النواة الأولى لمجلس اللوردات الحالي في إنجلترا.

يقول Maxey: «لقد جعل لوك السلطة التشريعية فوق كل السلطات، ومع ذلك فليس لهذه السلطة قوة مطلقة؛ لأنها تتقيد باحترام الحقوق الطبيعية للأفراد، كما تتقيد بمواد العقد الاجتماعي»[2].

ولما كانت السلطة التشريعية هي أهم سلطة من سلطات الحكومة،

---

(١) Ibid: P. 354.

(٢) Maxey: Political Philosophies P. 257.

فلقد رتب عليها لوك تحديده لأشكال الحكومات؛ فإذا كان المجتمع ككل يحتفظ في يده بوظيفة وضع القانون، ويكتفي فقط بتعيين حاكم أو هيئة حاكمة لتنفيذ القانون، فإن الحكومة تكون ديمقراطية. وإذا وافقت أغلبية المجتمع عن طريق الانتخاب على اختيار هيئة حاكمة فإن شكل الحكومة يكون أوليجاركياً، أما إذا وافقت الأغلبية على تعيين حاكم واحد أو ملك فإن شكل الحكومة يكون موناركياً»(1).

إلا أن ثمة حقيقية هامة يجب ذكرها هنا ونحن نتناول نظرية لوك السياسية وهي: أن شكل الحكومة قد يتغير ولكن تغيره لا يعني تغير المجتمع ذاته، فالمجتمع ثابت لا ينحل بانحلال الحكومة ولا يتغير بتغيرها. ولعل هذا يرجع أساساً إلى فكرة العقد الاجتماعي؛ إذ أن ما تعاقد عليه الناس هو إقامة المجتمع السياسي، وليس تحديد شكل الحكومة(2).

ولعل أهم فكرة سياسية أتى بها لوك في الميدان السياسي هي فكرته عن فصل السلطات، فأولئك الذين يضعون القانون يختلفون وظيفة عن أولئك الذين ينفذونه، كما أن مهمة الفئة الأولى ليست دائمة ومستمرة زمانياً كما هو الحال بالنسبة للهيئة الثانية، ذلك أن المشرعين يكتفون بوضع القانون، وتنتهي مهمتهم ريثما ينتهون من وضعه، أما واجب الهيئة التنفيذية فهو واجب دائم(2). يقول لوك: «ولأن القوانين توضع في فترة قصيرة، ومع ذلك يكون لها قوة دائمة ونافذة في الزمان، فإن الأمر يقتضي إيجاد سلطة تنفيذية، تتابع باستمرار تنفيذ القوانين والمحافظة على هيبتها. ومن ثم فإن السلطة التشريعية يجب أن تنفصل عن القوة التنفيذية»(3).

ومن جهة ثانية ـ يقرر لوك ـ ليس من المعقول أن نعطي لأولئك الذين يضعون القانون واجب تنفيذه، لأنهم قد يستثنون أنفسهم من إطاعة القوانين

---

(1) Dunning: Political Theories. Book 11 P. 355.

(2) Ibid, P. 356.

(3) Locke: Two Teatises of Civil Government P. 191.

التي صنعوها، أو قد يهيئون القانون لكي يناسب رغباتهم تشريعاً وتنفيذاً، ومن ثم يتمتعون بحقوق لا يتمتع بها أفراد المجتمع، فتنعدم تحقيق الغاية من قيام المجتمع المدني المتحضر، وتتعرض بالتالي حريات وممتلكات وحياة الأفراد للأخطار. ومن أجل هذا يجب أن تنفصل السلطتان، كما يجب أن تنفصل السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية عن السلطة الفيدرالية، لأن كلا من هذه السلطات الثلاث تنتمي إلى أصل مختلف[1].

والسلطة التنفيذية ليست سلطة مطلقة عند لوك إذ أنها تخضع أيضاً للقانون على عكس ما ذهب هوبز، وكذلك تخضع السلطة التشريعية، والسلطة الفيدرالية على السواء للقانون، وذلك لأن القانون لم يوضع لخدمة فئة معينة وإنما وضع أساساً من أجل خير المجتمع ككل وتحقيق الغاية القصوى من تواجده. ومن ثم فعلى جميع هذه السلطات أن تسير وفق القانون وأن تتوخى العدل وخير المجتمع ككل، وأن تعمل على حفظ وحماية حقوق الأفراد الطبيعية المتمثلة في حق الحياة والحرية والملكية.

٤ - حق الثورة:

كتب لوك مؤلفه الرئيسي السياسي «مقالتان في الحكومة المدنية» عام ١٦٩٠ عشر سنوات بعد ظهور كتاب فيلمر(*) المسمى «الأبوة Patriarcha»، ولقد خصص لوك المقالة الأولى من مؤلفه للرد على ما جاء بكتاب فيلمر من آراء حول حق الملوك المقدس[2] أما المقالة الثانية فتدور حول آراء لوك السياسية على نحو ما عرضناه فيما سبق.

ولقد أوضح فيلمر في كتابه هذا أن حق الملوك المقدس يعطي للملك الحق المطلق في حكم رعاياه حكماً استبدادياً، دون أن يكون لرعاياه أدنى حق في معارضته أو الثورة عليه، وأن من يعارض الملك أو

---

(١) Dunning: Political Theories, Book 11 P. 357.

(*) روبرت فيلمر Robert Filmer: فيلسوف وسياسي معاصر للملوك، أهم مؤلفاته كتابه «الأبوة» وضعه عام ١٦٨٠.

(٢) Maxey: Political Philosophies P. 252.

يفكر في الثورة عليه إنما يعترض على الله ويثور عليه، لأن الله هو الذي فوض الملك في حكم الشعب.

وبما أن الملك مفوض من قبل الله، فله الحق في أن يضع ما يشاء من القوانين دون أن يلتزم هو بما وضعه، لأن الإنسان لا يمكنه أن يضع بنفسه قانوناً ثم يتقيد به. وهذا القانون الذي يضعه الملك يستمد قدسيته من السلطة الإلهية التي فوضت الملك واضع القانون لأنه من صنع الملك ظل الله في الأرض[1]. هاجم لوك هذه الفكرة التي أتى بها فيلمر والتي كانت سائدة إلى حد ما في العصور الوسطى وأتى بنظرية مخالفة تعطي الشعب الحق في الإطاحة بالملك إذا ما انحرف عن تحقيق الغاية التي تعاقد من أجلها الناس.

إن الملك باعتباره طرفاً في العقد الاجتماعي، إنما يلتزم بتسخير سلطته في تحقيق الصالح العام، واحترام الحقوق الطبيعية للأفراد، وإخلاله بهذا الالتزام يحل للأفراد فسخ العقد والثورة عليه. فالقانون المتحضر عند لوك يعمل على احترام الحقوق الطبيعية للأفراد، وكفالة الالتزامات التي تفرضها الطبيعة والعقل. ومعنى هذا أن لوك يعتبر إقامة الحكومة حادثاً أقل أهمية بكثير من العهد الفطري الأول الذي يصنع المجتمع المدني. ولوك وإن اعتقد في تفوق السلطة التشريعية على السلطتين الأخريتين، إلا أنه يرى أن الشعب يملك السلطة العليا في تغيير الهيئة التشريعية ذاتها عندما تتصرف بما يتعارض مع الثقة التي وضعت فيها.

وهكذا يحتفظ لوك بحق الثورة الأخلاقي، ويخصص جانباً من نظريته لمناقشة الحق في مقاومة الطغيان، إذ يذهب إلى حد القول بأن المجتمع الإنجليزي والحكومة الإنجليزية شيئان مختلفان وأن الحكومة موجودة من أجل خير المجتمع، فإذا عرضت مصالح المجتمع للتهديد لا بد من تغييرها، وهذا يعني أنه لا يمكن تبرير حكومة على أساس القوة، وإنما

---

(١) Russell, B. A History of Western Philosophy P. 642.

يقوم بتبرير جميع الحكومات على أساس اعترافها بالحقوق الأخلاقية الكامنة في الأفراد والمجتمعات ودعمها.

إن الحكومة المدنية باعتبارها ممثلة للإرادة الشعبية يتعين عليها أن تعمل إذن على حماية الحقوق الطبيعية للأفراد، فإذا ما اعتدت الحكومة على هذه الحقوق، أو قامت بإهدارها، أو التخفيف منها، وجب إعلان الاحتجاج من جانب الشعب بالطرق السلمية، فإذا لم تتحقق للشعب مطالبة، كان على كل فرد أن يحمل السلاح، وأن تقوم الثورة لحماية حقوق الأفراد المشروعة في الحياة والحرية والملكية.

حقاً لقد أعطى لوك القانون سمة أساسية وجوهرية، واعتبره العنصر الأساسي للحكومة وللمجتمع، ولكنه رفض رفضاً قاطعاً أن يعترف بسيادة واضعي القانون المطلقة إنه يرفض بمعنى آخر تصور السيادة الذي أتى به هوبز إلى الميدان السياسي[1].

ويرى لوك أن القوة الشعبية تقف بكل صلابة وراء قوة السلطة التشريعية، وإذا كانت سلطة الهيئة التشريعية مستمدة من ثقة المواطنين، فإن من حق الشعب أن يغير تلك السلطة أو يثور عليها إذا لم تكن أهلاً لهذه الثقة، وانحرفت عن تحقيق الغاية المنوطة بها[2].

ولكن من هو ذلك الذي يقرر حل الحكومة والثورة عليها؟ يجيب لوك أن الشعب بأكمله هو الذي يقرر هذا ومن ثم فلقد أعطى لوك حق الثورة للشعب تجاه الحكومة التي انحرفت وشذت عن الطريق الذي رسمه الشعب لها.

٥ ـ مكانة لوك السياسية:

بلغ لوك منزلة سامية في تاريخ الفكر السياسي، فقد ناصر الحرية الفردية، ودافع عنها، وخلص الحياة مما وسمها به هوبز، وجعلها أكثر

---

(١) dunning: Political Theories. Book 11 P. 359.

(٢) Ibid: P. 361.

معقولية، ولقد شغل الإنسان في فكر لوك مركز الحياة، وأصبح كل ما في الأرض مساقاً لخدمته ولم يعد هو الذي خلق من أجل الأرض[١].

ولعل عظمة لوك ترجع في المقام الأول إلى تقديمه للعالم فلسفة عقلية عميقة ذات نسق متكامل، آمن فيها بعظمة الفرد الإنساني وقيمته، وبأهمية وأولوية السيادة الشعبية، وقضى فيها على الطغيان، وحق الملوك المقدس، والإذعان لرهبة القوة، وأقام فيها الحكم ابتداء من المؤسسات[٢].

ولقد ساهم لوك في إثراء النظرية السياسية بمذهبه عن الحقوق الطبيعية التي تتبلور في حق الحياة، والحرية، والملكية. وبالتمسك بهذه الحقوق لا في حالة المجتمع الطبيعي الأول، ولكن في حالة المجتمع المتحضر أيضاً[٣].

نادى لوك بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذية «والفيدرالية» وأتى مونتسكيو فاستلهم هذه الفكرة التي أتى بها لوك وطورها في كتابه «روح القوانين» نادى بضرورة فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية[٤]، ضماناً لتحقيق سيادة الشعب في تحديد مصيره، والوصول إلى أهدافه، بدون ضغط الطغاة والمتسلطين.

والحق أن كتاب لوك «مقالتان في الحكومة المدنية» لم يكن كتاباً نظرياً صرفاً بل لقد كانت له ثمرات عملية كثيرة إلى حد أنه أصبح كما يقول بارنجتون المؤلف الرئيسي ودستور الثورة الأمريكية[٥].

ويرى رايت أن نظرية لوك السياسية كانت لها تطبيقات عدة، أهمها

---

(١) Dunning: Political Theories. Book 11. P. 363.
(٢) Maxey: Political Philosophies P. 264.
(٣) Dunning: Political Theories. Book 11 P. 364.
(٤) Wright: A History of Modern Philosophy P. 168.
(٥) Parrington: The Colonial Mind (1927) P. 189.

ذلك التطبيق الذي ظهر في إعلان استقلال الولايات المتحدة عام ١٧٧٦؛ وفحينما رفضت الحكومة الإنجليزية التي كانت مسيطرة على الحكم في الولايات المتحدة في ذلك الوقت إجابة طلبات الشعب في ممارسة حقوقه الطبيعية في الحياة والحرية والملكية وقام الشعب بثورة مسلحة أطاحت بتلك الحكومة، معلنة قيام حكومة أمريكية مستقلة تؤمن بحق الشعب من المحبة والحرية والملكية(١).

كما أن المؤسسات الأمريكية التي قامت عام ١٧٨٧ تبين بوضوح كامل استعانتها بآراء لوك؛ فلقد قامت هذه المؤسسات على أساس عقائدي سمح بإعطاء قوة محددة للحكومة الفيدرالية، وميز بوضوح كاف بين السلطة التشريعية وبين السلطة التنفيذية(٢).

وإذا انتقلنا من أمريكا إلى فرنسا رأينا أن تأثير لوك كان ضخماً، فلقد انتقلت كتاباته وأفكاره إلى مفجري الثورة الفرنسية من الساسة والمفكرين أمثال ديدرو وفوليتر وروسو(٣) خصوصاً تلك الأفكار التي دعمت الحرية الفردية، وسيادة الشعب على مقدراته، وحق الثورة ضد أي ظلم يعوق ملكية الأفراد أو حرياتهم أو حياتهم.

يقول Maxey دعونا الآن نطالع أفكار لوك، ونكرر الإطلاع عليها؛ فسوف يدهشنا أن نجد في صفحات مؤلفاته ما هو قابل للتحقيق والتطبيق في مجتمعاتنا الحديثة. وسوف نكتشف أن لوك لم يكن يبحث عن حرية الأقوى، أو حرية السلطة وإنما كان يبحث عن الحرية بالنسبة إلى كل إنسان بغض النظر عن ظروفه وموضعه في الحياة، وسوف نلاحظ أنه كان يبحث عن الحكومة الممثلة بصدق للأغلبية، والباحثة باستمرار عن وسائل تحقيق الممتلكات وحريات وحياة أفرادها. ونحن قد نعيش في عالم لا

(١) Wright: A History of Modern Philosophy P. 168.

(٢) Ibid: P. 168.

(٣) Maxey: Political Polit. al ?. losihes P. . 50.

تتحقق فيه هذه المثاليات التي نادى بها لوك، ولكننا يجب أن نعيش لبلوغها وإلا فقدنا أعظم ثمار الحضارة[1].

د ـ نظرية روسو السياسية

قرأ روسو(*) ذات يوم إعلاناً عن مسابقة دعت إليها أكاديمية ديجون في الموضوع الآتي: هل عملت الفنون والعلوم على تنقية الأخلاق؟ فأجاب روسو بالنفي في بحث له أسماه «مقال في العلوم والفنون» وضعه عام ١٧٥٠، وفاز بحثه بجائزة الأكاديمية المذكورة، وذاع صيته في مختلف البقاع، وفي عام ١٧٥٣ أعلنت الجمعية ذاتها عن موضوع مسابقة أخرى يدور حول «أصل التفاوت بين الناس، وهل التفاوت مشروع في نظر القانون الطبيعي؟» فوضع روسو بحثاً جديداً سمّاه: مقال في التفاوت بين الناس، نشره عام ١٧٥٤. كما نشر روسو بعد سنوات قليلة بعد ذلك كتبه السياسية الأخرى كالعقد الاجتماعي، وأميل أو في التربية، وهولونير الجديدة.

ولقد أوضح روسو في مؤلفاته السابقة تصوره «لحالة الطبيعة state of nature»، و «العقد الاجتماعي social contract»، ورأيه عن «السيادة والقانون sovereignity and law» وعن «الحكومة government» وسوف نعرض هنا نظرية روسو السياسية في ضوء العناصر السابقة ونضيف عليها مكانته في النظرية السياسية.

أ ـ حالة الطبيعة:

يرى روسو في بحثه المسمى «مقال في العلوم والفنون» أن حالة الطبيعة الأولى كان يسودها الخير والسعادة والفضيلة، وأن الشرور والآثام والكذب والرياء ما هي إلا سمات المجتمع المتحضر. وهو يقسم بحثه هذا

---

(١) Ibid: P. 264.

(*) جان جاك روسو Jean Jeaques Rousseau: فيلسوف وأديب وسياسي فرنسي، ولد في جنيف عام ١٧١٢ وتوفي عام ١٧٧٨، أهم مؤلفاته العقد الاجتماعي، وإميل، ومقال في التفاوت بين الناس، ومقال في العلوم والفنون.

إلى قسمين، يبين في أولهما أن الآداب الظاهرة في المجتمع المدني، والرقة والأدب في المعاملة الحاضرة بين الناس إنما تخفي وراءها عادات قاسية وأخلاقاً وحشية ويرى أن العلوم والفنون هي المسؤول تاريخياً عن ازدهار الكذب، وذيوع الرياء، وانتشار التملق والخداع. وأن الانحطاط الخلقي ينمو باطراد كلما نمت المدنية وارتقت الحضارة، وابتعد الإنسان عن حالة الطبيعة. ويستدل روسو على صحة دعواه بالمفاسد والنواحي اللاأخلاقية واللامساواة التي ظهرت في الأمبراطورية الرومانية والحضارة الفرعونية، والمملكة الفارسية القديمة والصين وأسبارطة وأثينا وغيرها.

وفي القسم الثاني من بحثه هذا يرى أن العلوم والفنون عودت رجال العلم والأدب والفن على البطالة والتقاعس، وأن الترف يزداد بارتقاء العلوم وازدهار الفنون، فينتشر حب الأشياء الكمالية، ويعم فساد الأخلاق، ومن شأن الترف أنه يمحي الخصال العسكرية، ويقضي على الصفات الأخلاقية. وينتهي روسو من بحثه هذا إلى القول بأن خير وسيلة للقضاء على مساوىء العلوم والفنون هي العودة إلى أحضان الطبيعة وتلمس الفضيلة في ثناياها. إن الفضيلة في نظر روسو هي العلم الأسمى الذي يزين النفوس الساذجة، والأرواح البسيطة، التي تحيا في عالم الطبيعة الأولى. يقول روسو: «أيتها الفضيلة؛ أنت علم رفيع تحفل به النفوس البسيطة، هل ثمة حاجة إلى هذا العناء الشديد، وهذا العنت كله حتى نعرفك؟ أليست مبادؤك مطبوعة في القلوب كل القلوب؟ ألا يكفي في تعلم قوانينك أن يخلو المرء إلى نفسه، ويصغى إلى صوت الضمير في صمت الأهواء؟».

ومعنى هذا أن الفضيلة تميز حالة الطبيعة الأولى وهي مطبوعة في كل القلوب، وإن امتهان الفضيلة لم يكن موجوداً في حالة الطبيعة الأولى، وإنما ظهر بظهور المجتمع المدني.

من امتهان الفضائل، وتقدير المواهب ولد التفاوت بين الناس، وقد بحث روسو «أصل التفاوت بين الناس» في مقال خاص أوضح في مقدمته

أن حل هذه المشكلة يشترط البدء بتمييز حالة الطبيعة عن الحالة الاجتماعية، وأوضح أنه يخاطر ببعض التوصيات التي افترضها لكي يلقي نوراً على هذه المشكلة مع أنه من العسير «أن يفرق في طبيعة الإنسان الحاضرة بين ما هو طبيعي وبين ما هو صناعي، وأن تعرف جيداً الحالة الطبيعية لأنها ربما لم تكن موجودة، وربما لم توجد، وربما لن توجد مطلقاً، مع أن من الضروري أن نكون عنها معارف سديدة وصولاً لحسن الحكم في حالتنا الراهنة»[1]. فحالة الطبيعية إذن عند روسو ليست إلا مجرد افتراض افترضه لكي يستطيع التوصل إلى الحكم على حالة المجتمع المدني.

تغنى روسو بالإنسان الطبيعي الطاهر وقال: «إننا ما دمنا لا نعرف الإنسان الطبيعي، كان من العبث أن نحاول تعيين القانون الذي فرض عليه، أو القانون الملائم لنظامه، وكل ما نستطيع أن ندركه بوضوح كامل حول موضوع هذا القانون هو ضرورة حدوثه بصوت الطبيعة من فوره ليكون طبيعياً، وضرورة خضوع من يلزمه له مع علمه بهذا ـ ويخلص روسو بقوله إلى أن جميع الكتب العلمية لا تعلمنا غير رؤية الناس كما صنعوا أنفسهم ولكننا لسنا ملزمين بأن نجعل من الإنسان فيلسوفاً قبل أن نجعل منه إنساناً»[2].

والإنسان الطبيعي لا يستطيع أن يقاوم دافع الرأفة الباطني مطلقاً، ولذا فهو لا يؤذي أي إنسان آخر، ولا يؤذي أي كائن ذي إحساس أبداً.

للتفاوت في الجنس البشري نوعان: أحدهما طبيعي لأنه يعود إلى الطبيعة، ويقوم على اختلاف الأعمال والصحة وقوة البدن وصفات النفس أو الروح، والآخر أدبي أو سياسي لأنه يتوقف على التعاقد أو الاتفاق ويتألف هذا النوع من مختلف الامتيازات التي يتمتع بها بعض الناس إجحافاً

---

(١) Rousseau: Discours sur l'inegalitè prèface.

(٢) Ibid: Prèface.

بالآخرين كأن يكون أكثر من هؤلاء ثراءً أو نفوذاً أو أن يكون في وضع يتيح فيه الطاعة. ويصرِّح روسو بأنه من العبث أن نسأل عن مصدر التفاوت الطبيعي لوجود الجواب في تعريف الكلمة ذاتها ثم يقول: «بما أن موضوعي يهم الإنسان على العموم، فإنني سأحاول انتحال لهجة تلائم جميع الأمم، وأفترض نفسي في مدرسة أثينا مكرراً دروس أساتذتي، متخذاً أمثال (أفلاطون) و(أكزينوقراط) قضاة، والنوع البشري مستمعاً، فيا أيها الإنسان، كن من أي بلد شئت، ولتكن آراؤك كما أردت، واستمع، فهذا هو تاريخك كما أرى قراءته، لا في كتب أمثالك الذين هم كاذبون بل في الطبيعة التي لا تكذب مطلقاً»(١).

على هذا النحو ينطلق روسو من افتراض حالة الطبيعة، ويرى أنه افتراض عقلي لا يكترث بالحقيقة التاريخية ومع ذلك فهو أكثر نفعاً من وقائع التاريخ، ثم يمضي في بيان آرائه فيقسم رسالته أيضاً إلى قسمين. يوضح في القسم الأول منهما أن الإنسان كان يعيش متوحداً في الغاب، يتمتع بجسد مرن قوي، وبحركة تنقذه من مخالب الحيوان المفترس. كان لا يحتاج إلى علاج ولا إلى طبيب، لأن النوع البشري ليس أسوأ من جميع الحيوانات الأخرى في هذه الناحية، وكانت صحته لا تعتل في الواقع إلا بالإسراف في تناول الطعام، أو بممارسة ميول مصطنعة تجهد جسمه وعقله.

كان الإنسان الأول هانئاً سعيداً، لم يعرف القيود ولا الحواجز، ولم يصطنع الرياء، كان يتصرف بتلقائية وحرية، ولم يكن له مسكن واحد ثابتاً، ولا لغة، كانت صرخاته الغريزية تغنيه عن الألفاظ والكلمات، ولقد علمت الطبيعة الإنسان كل ما يريد أن يتعلمه، ومنحته بكل ما يريد أن يمتلكه أو يستخدمه(٢). لم يكن الإنسان الأول محتاجاً إلى معونة الآخرين، ولم يكن

---

(١) Ibid: Préface.

(٢) Maxey: Political Phi... P. 350.

جباناً يرهب كل قوة حوله كما ذهب مونتسكيو، ولم يكن وحشاً أنانياً يحارب الجميع كما ذهب إلى ذلك هوبز[1]، إن الحرب والخوف والأنانية لم تظهر إلا في حالة المجتمع المدني، وذلك لأن الحياة البسيطة، المنعزلة، الغريزية، التلقائية للإنسان الأول لا يمكن أن تتضمن هذه الشرور[2].

لم يكن الإنسان الأول بحاجة إلى العقل أو التفكير، لقد أعطته الطبيعة كل ما يحقق رغباته الغريزية، والطبيعة تضاد العقل وتكرهه يقول روسو: «إذا كانت الطبيعة قد أعدتنا لكي نكون أصحاء، فإنني أكاد أجرؤ على القول بأن التفكير مضاد للطبيعة، وأن الإنسان الذي يفكر مخلوق فاسد Corrupt Creature»[3].

لم يضل الإنسان الأول، لأن خياله لم يزين له أمراً، ولم يدفعه قلبه إلى طلب شيء، ولم تنشأ الحاجة إلى تغيير حالة الطبيعة إلا من الاحتكاك بالآخرين واستعمال الكلام وعلى الرغم من صعوبة المسألة وغموضها، فإن من الثابت في نظر روسو أن نمو الذكاء وتكامل العقل، مرتبطان بنشأة اللغة.

لم يتصف الناس في حالة الطبيعة بالصلاح ولا بالطلاح، ولم تكن لهم فضائل ولا رذائل، وإن هوبز يخطيء حين يعتبر حالة الطبيعة طمع وكبرياء وحرب، والحق في نظر روسو أن الإنسان الأول، الإنسان الوحشي كان هانئاً سعيداً، كان كل ما يعرفه من الكون هو الغذاء والأنثى والنوم، وكان كل ما يخافه من الشرور هو الألم والجوع، وأقول الألم، لا الموت، لأن الحيوان لا يعرف الموت مطلقاً، فمعرفة الموت وأهواله هي من أول ما اكتسبه الإنسان بابتعاده عن الحالة الحيوانية»[4].

---

(١) Dunning: Political Theories. Book 11 P. 8.

(٢) Ibid: P. 9.

(٣) Rousseau; Discours sur l'inégalité pt. 1.

(٤) Ibid: pt. 1.

كانت حاجات الإنسان الأول قليلة محدودة، وكان إرضاؤها سهلاً سريعاً، وكان كل إنسان مساوياً لكل إنسان. يقول دانتج: «امتازت الحالة الطبيعية بالمساواة التامة، لم يكن ثمة تمييز أو تفاوت بين فرد وآخر»[1] ويقول Maxey: «كان الناس يتمتعون بالمساواة لأن علاقاتهم كانت قليلة محدودة»[2].

كان الإنسان في حالة الطبيعة طيبعياً، تأخذه الشفقة من رؤية كائن شاعر، ولا سيما من أبناء جنسه، يتألم ويتعذب، لم يكن يشعر حينئذ بالتفاوت إلا قليلاً، بل إن تأثير التفاوت كاد أن يكون معدوماً. ولكن بذور التفاوت كانت مهيئة للظهور، عندما تغلغلت إلى الإنسان فكرة الاجتماع. وكان من الجائز في جميع الأحوال ألا يتحقق التفاوت، وألا يقام المجتمع، وألا تنمو هذه البذور، وأن يبقى الإنسان على حالته الأولى، حالة الحيوان السعيد، إلا أن طائفة من الأسباب تألبت جميعها على ظروف عيش الإنسان، فتحولت حياته من طور الطبيعة إلى طور الحياة الاجتماعية، فصار الإنسان شريداً منذ أن صار كائناً اجتماعياً.

وقد استهل روسو القسم الثاني من بحثه هذا بقوله: «إن أول إنسان سور قطعة من الأرض وقال: (هذه الأرض لي) ووجد حوله أناساً بلغت سذاجتهم درجة تصديقه كان هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني، وكم من جريمة وحرب وقتل وبؤس وهول كان من الجائز أن يوفرها على البشر ذلك الشخص الآخر الذي كان يستطيع أن يخلع الأوتاد، ويرفع الحواجز، ويملأ حفرة الحدود، ويهيب بالناس قائلاً: (احترسوا من الإصغاء إلى هذا الدجال، وحاذروا أن تصدقوا مزاعمه الباطلة، إنكم تضلون أيما ضلال إذا نسيتم أن الثمرات كلها للجميع، وإن الأرض ليست مزرعة الإنسان)»[3].

ثم يبين روسو الأسباب الطارئة التي أسهمت في تحول الإنسان إلى

---

(١) Dunning: Political Theories. Book 11 P. 9.

(٢) Maxey: Political Philosophies P. 351.

(٣) Rousseau: Discours sur l'inègalitè pt. II.

حياة المجتمع، ويرجع بعض هذه الأسباب إلى عوامل طبيعية مثل البرد القارس، والقيظ المحرق، والجدب. فقد اضطرت هذه المؤثرات الإنسان الأول إلى التعاون مع بني جنسه تعاوناً موثوقاً كان غرضه النجاح في الصيد براً وبحراً والتآزر لتوفير الغذاء وتأمين القوت، ثم أسهمت الزلازل والفيضانات في قلب هذا الاجتماع المؤقت اجتماعاً دائماً. ولما اخترع البشر لغة الكلام، وظهرت فكرة التملك، برز الحسد، وصار الشر متأصلاً، وأسى التفاوت بين البشر مستشرياً ومستعصياً.

إلا أن فكرة التملك لم تظهر إلا نتيجة تطور بطيء طويل، وقد سبقها إلى الظهور أنواع أخرى من التفاوت الغامض أخذت تنساب كلها في المجتمع البشري، فرأى الناس مثلاً أن اجتماعهم على هيئة عائلات ينفعهم، فكانت فكرة العائلة طليعة التملك أو الملكية. ثم لما ازدادت العلاقات، حاول الكثيرون نوال تقدير الغير، وإثارة إعجابهم، عن طريق تحقيق التفوق. وكان في وسع الناس حينئذ أن يظلوا أحراراً أصحاء سعداء صالحين، ولكن الزراعة والتعدين عجلا مسيرهم نحو التفاوت والبؤس وانقطاع المساواة. يقول داننج: «ولما تزايد البشر، عجلت ظروف التربة، والمناخ، وسائر العوامل الجغرافية الأخرى على التفاوت في السلوك والعادات.. فتميز سكان المناطق الساحلية بالصيد بحراً، بينما عمل سكان الغابات على الصيد براً، ومع اكتشاف النار صدفة، راح الناس يستخدمونها، فظهرت الآلات الحجرية والمعدنية، وتحرك التقدم الاقتصادي، وشيدت الأكواخ واتخذها الناس مأوى ثابتة، وساعد هذا على تكوين العائلات، وتنظيم الملكيات ويدأ ناقوس الموت يعلن نهاية المساواة بين الناس، وقيام التنظيمات الاجتماعية، فزادت العلاقات بين الناس، وظهرت أفكار المنافسة والتفضيل والتفوق، فذاعت الشرور، وانعدم التسامح بين الناس»[1]، ويقول Maxey: «وحينما كثرت العلاقات بين الناس، ظهر من بينهم الأقوى والأكفأ والأمهر... وتمرس أولئك بفنون لم

---

(1) Dunning: Political Theories, Book III P. 9.

يقوى عليها الأضعف والأقل كفاءة ومهارة، فتميزوا وتفوقوا، وأصبحوا أكثر غنى من بقية الناس، وهنا أقنع الأغنياء الفقراء على الاتحاد وتكوين المجتمع وإرساء أسس الدولة لا لحماية الضعفاء ولكن لكي يكتسب الأغنياء شرعية رسمية في السيطرة على الفقراء»(١).

إلا أن الانقلاب الأكبر في حياة الناس قد نجم عن انتشار الزراعة، واكتشاف التعدين، فلقد نجم عن زراعة الأرض تقسيمها وتوزيعها، ونشأ عن التعدين أن الناس الذين كانوا يعملون فوق الأرض أصبحوا ملزمين بالعمل في باطنها من جهة، ومرغمين من جهة أخرى على استبدال الطعام بالحديد، وأدى تفاوت الناس الطبيعي بالقوة والمهارة إلى تفوق اجتماعي ماثل في تفوق الأقوى وسيطرة المهرة والأكفاء، فانطلقت الأهواء من معاقلها. وظل الأمر على هذا المنوال حتى شعر الناس يوماً بأن مصلحتهم الخلاص من هذه الفوضى، ووضع حد لها، فتقيدوا بقيود الحق ما كان مكتسباً بالقوة وحدها، واصطلحوا عند[illegible] على تثبيت التوازن وتن[illegible] المجتمع وهكذا، فبظهور فنون الزراعة والتعدين «أصبح كل فرد في حاجة إلى عون الآخر، وأوضح التعاون بين [illegible] أن بينهم تفا[illegible] المهارة والقوة، فحظى الأقوى منهم بكم أكبر من العمل، وأنتج [illegible] منهم إنتاجات أكثر، فظهر الغني والفقير، وهما [illegible] كل أشكال [illegible]»(٢).

نعم إن الاجتماع شر، وينبوع شر، فالأنانية و الف[illegible] والحروب والرق، والرذيلة، لا وجود لها في الناس إلا إذا كانوا فقط كائنات تميل إلى الاجتماع، تعيش مع بعضها البعض في مجموعات صغيرة أو كبيرة أو مجتمعات متخلفة أو متحضرة. وإذا كان الاجتماع شر، وينبوع الشر، أتنهدم إذن المجتمعات لكي نعود إلى حالة الطبيعة الأولى؟ وكيف تتم عملية الهدم هذه؟ وما هو السبيل؟

---

(١) Maxey: Political Philosophies P. 351.

(٢) Dunning: Political Theories. Book III P. 10.

إن روسو يدعونا إلى «العودة إلى الطبيعة Back to nature»، فلقد أوضح روسو في كتابه «إميل أو في التربية» أن الرجوع إلى الطبيعة هو الحكمة ذاتها. وإن أول نقطة في الإصلاح سواء أكان إصلاحاً سياسياً أو اجتماعياً أو أخلاقياً أو صحياً أو تعليمياً هي العودة إلى الطبيعة واتباع قوانينها[١].

أراد روسو أن يجد أسلوباً تربوياً يحفظ على تلميذه «إميل» خصال البراءة والطهارة وفضائل حالة الطبيعة، فأوضح أن الإنسان في حالة الطبيعة لا يرتبط بالناس بل بالأشياء، ومن ثم لا بد من الحرص على بيان تأثير الأشياء وحدها وليس الأفراد، ومن هنا استنتج روسو أن ارتباط الإنسان بالأشياء والذي يضمن حريته ويحفظها، يحتم على المشرعين أن يضعوا القانون في الحالة الاجتماعية موضع الأشياء في حالة الطبيعة، من غير أن يضعوا الإنسان موضع الأشياء، فإذا كانت قوانين الأمم ثابتة مثل قوانين الطبيعة، وكان ثبوتها قوياً لا يقهر، ولا يستطيع أي فرد تجاوزها والتغلب عليها، صارت علاقة الناس بعضهم ببعض داخل المجتمع، كعلاقة أحدهم بالأشياء في حالة الطبيعة، وهذا يعني تحويل الإرادات الخاصة للأفراد إلى إرادة عامة واحدة تعلو على إرادات الأفراد.

ولكن روسو يعود في كتاب العقد الاجتماعي، ويرى أن معنى هذ ليس هدم المجتمع المتحضر، ولكنه يعني بالضبط تلمس الطبيعة وقوانينها في ثنايا المجتمع[٢] وبمعنى آخر فقد رأى أنه من الاستحالة العودة إلى حالة الطبيعة بالنسبة للمجتمع المتحضر، فالعصر الذهبي للمساواة والعدالة هو حلم جميل، ولكنه لا يمثل أمنية قابلة للتحقيق[٣]، ومع ذلك يمكن أن نعتبر حالة الطبيعة كمعيار ثابت تصحح عن أساسه حالة المجتمع المتحضر، وننطلق منه نحو بناء اجتماعي أقرب ما يكون إلى السلامة.

---

(١) Maxey: Political Philosophies P. 351.

(٢) Dunning: Political Theories Book III P. 13.

(٣) Maxey: Political Philosophies P. 351.

٢ ـ العقد الاجتماعي:

كان لا بد إذن من البحث عن شكل للوحدة أو الاجتماع من شأنه أن يحمى ويقي شخص كل عضو وأمواله. . . شكل للوحدة يكون فيه كل عضو وقد اتحد مع الأعضاء الآخرين غير خاضع مع ذلك إلا لنفسه، ويظل متمتعاً بالحرية التي كان يتمتع بها من قبل. تلك هي المشكلة الحقيقية والرئيسية التي يبحث العقد الاجتماعي عن الحل الصحيح لها.

فكان العقد الاجتماعي هو الذي ينهي عهد الفطرة، ويعمل على إنشاء المجتمع، حيث تصبح السيادة والسلطان من حق المجموع ككل لا من حق فرد واحد من الأفراد على حدة، إذ يتزل كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع كله حينما ينطق بالصيغة التالية:

«يضع كل منا شخصه، وجميع قوته، وضعاً مشتركاً تحت الـ[illegible] العليا للإرادة العامة، ونستقبل بصفتنا الجماعيه كل عضو كجزء لا يتجز[illegible] الكل»(١).

ويتتج عن هذا أن الإرادة العامة [illegible] volonté gènèrale [illegible] وحد[illegible] الحق في قيادة قوة الدولة وتوجيهها نحو الغاية التي أنشىء [illegible] جلها النظام السياسي وهي الصالح العام. والإرادة العامة هي إرادة الأ[illegible]ي جملتها وهي ليست مجموع إرادات الأفراد، ولكنها روح عامة تعبر عن الصالح العام، وهي وحدها مصدر القانون، ولها السلطة المطلقة دون وجود أية واسطة أو ممثلين، لأن علاقة الأفراد بالدولة يجب أن تكون مباشرة. ولكن السلطان الذي يمارس السلطة العامة له حدود لا يجب أن يتعداها، لأن كل فرد عندما تنازل للهيئة الاجتماعية عن حريته وما له من حقوق إنما كان يهدف إلى توجيه كل ذلك للصالح العام الذي يعد صالحه هو في نفس الوقت، وعلى ذلك فالهيئة الاجتماعية يجب إذن أن توجه سلطاتها إلى كل ما فيه مصلحة الشعب، وكل ما يتمشى مع نصوص العقد الاجتماعي. «من

---

(١) Rousseau: Contract Social 1. VI.

ثم فالسلطان لا يستطيع مثلاً أن يكسر مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين. وكذلك لا يمكنه الاعتداء على الحريات أو تقييدها بسبب لا يمت للصالح العام بصلة؛ وهو حين يعمل ذلك لا يعبر عن «الإرادة العامة general will» أو عن الشعب.

وتتحقق المساواة في ثنايا العقد الاجتماعي، لأن الأفراد بردهم أنفسهم وكل حقوقهم إلى المجتمع، يعودون إلى نقطة الصفر، فتتحقق المساواة التامة بينهم، كما أن اتحادهم يكون كاملاً بالإطلاق لا يسمح بأية أفضلية لأي فرد[1] وهكذا تتحقق المساواة التامة، كما تتحقق الحرية لأن روسو يتبع النص السابق بنص آخر يقول فيه:

«ولما كان كل شخص يضع نفسه للجميع، فإنه من ثمة لا يضع نفسه لأي شخص آخر»[2].

أي أنه يستحيل أن يضع الإنسان حريته تحت تصرف شخص أو فرد أو ملك أو سلطان والنتيجة هي حصوله على الحرية العامة. فثمة فرق إذن «بين أن يتقيد الإنسان بإنسان آخر، وبين أن يتقيد بالكل الذي هو جزء فيه»[3].

قسم روسو مؤلفه العظيم «العقد الاجتماعي» إلى أربعة كتب، يضم كل كتاب منها عدداً من الفصول، وقد استهل روسو الفصل الأول من الكتاب الأول بقوله الشهير:

«يولد الإنسان حراً، ولكننا نجده في كل مكان مكبلاً بالحديد. هذا إنسان يحسب أنه سيد الآخرين، وهو أكثر منهم عبودية وأعظم مذلة. كيف حدث هذا التغير؟ لا أعلم. وما الذي جعله تغيراً مشروعاً؟ أعتقد أن في وسعي الإجابة على هذا السؤال الأخير»[4].

---

(١) Dunning: Political Theories . Book III P. 18.

(٢) Rousseau: Contract Social 1. VI.

(٣) Ibid: 1 - VII.

(٤) Ibid: 1. I.

ويرى روسو أن المجتمع السياسي لا يقوم على أساس القوة، ولا على أساس الحق الطبيعي لأن اصطلاح «حق الأقوى» اصطلاح متناقض لا معنى له يقول روسو: «إنني إذا نظرت إلى القوة وحدها، وعنيت بإيضاح النتائج المرتبطة بها وجدت أن شعباً يحسن الصنع إذا اضطر إلى الخضوع فخضع، ولكنه يحسن الصنع أكثر وأكثر إذا ما استطاع خلع النير فخلعه، إنه يستعيد حريته بالحق عينه الذي سلبه بإياها»(١) نعم إن النظام الاجتماعي حق مقدس يصلح قاعدة الحقوق جميعاً، ولكن هذا الحق ذاته لا يصدر البتة عن الطبيعة وإنما يستند إلى اتفاقات عقدت بين الناس وإن تعذر على أي اتفاق إرغام أي إنسان على أن يكون عبد إنسان آخر. فإذا «أدركنا أن ليس لإنسان سلطان طبيعي على أخيه الإنسان، وأدركنا أن القوة لا يمكن أن تخلق حقاً، عرفنا أن السلطة الشرعية بين الناس إنما تقوم على اتفاقات عقدت بينهم... وأن صاحب القوة العليا - أي الأقوى بين الناس - لا يمكن أن يؤتى من القوة ما يكفل له السيادة دائماً، اللهم إلا إذا قلب (القوة) (حقاً) واتخذ (الطاعة) (واجباً)»(٢) وهذا محال لأن الخضوع للقو حكم ضرورة، ولا يمكن أن يكون واجباً لأنه ليس بالعمل الإرادي الحر «فنحن إذا لم نكن مجبرين على الخضوع، فليس ثمة (التزام) يضطرنا إليه، وإن القوة، من ثم، لا تخلق حقاً»(٣).

من المستحيل أن يكون الإنسان عبداً حتى ولو أراد ذلك. يقول روسو:

«لا نستطيع أن نعد أي تنازل اختياري عن الحرية وما القول بأن من الناس من يهب نفسه للغير دون مقابل إلا سخف وهراء غير معقول. : ولو فرضنا إنساناً يهب للغير نفسه، فإنه لا يملك أن يهب أبناءه لأنهم يولدون أحراراً، وحريتهم ملكهم، وليس لأحد حق التفريط فيها... بل إننا إذا

(١) Ibid: 1 - t.
(٢) Ibid: L. i.
(٣) Ibid: L. i.

تصورنا أن الإنسان قد يتنازل عن حريته لسواه ابتغاء العيش، فلأي شيء يتنازل شعب بأسره لملك أو سلطان؟ إن الملك أبعد من أن يمد رعاياه بالقوت والعيش، لأنه هو نفسه يستمد عيشه منهم»(١).

ليس ثمة تعاقد أو تعهد أياً ما كان يبيح أن يسترق إنسان إنساناً، ولكن ثمة حاجة انبثقت من ضرورة تعاون الناس في سبيل مقاومة قوى الطبيعة، ودفعت الناس إلى تعاقد أولى لا يرتكز إلى القوة، هو العقد الاجتماعي الذي يهدف إلى تكوين «نوعاً من المشاركة، يحمي بكل قوى المشتركين فيه مجتمعة ـ شخص وثرة كل عضو فيه، ويذود عنهما، على وجه يمكن كل فرد، رغم اتحاده مع سائر الأفراد، أن يظل فيه حراً كما كان، لا يطيع إلا نفسه، ويؤلف في الوقت ذاته جزء لا يتجزأ من المجموع»(٢).

لا يوجد إلا عقد واحد، وميثاق وحيد، هو ميثاق الجميع مع الجميع، واستسلام الإرادات الفردية كلها لإدارة عامة واحدة. والقانون هو التعبير عن هذه الإرادة العامة، ولا سيادة إلا سيادتها على شرط أن تنتج عنها قوانين صالحة تستهدف المصلحة العامة، مصلحة جميع المواطنين، وألا تعارض هذه القوانين قوانين الطبيعة وفوائدها ولذا يمتنع على أي قانون أن يضطهد المواطن بوجه من الوجوه.

الإرادة العامة الكلية إرادة مستقيمة دائماً، إنها إرادة الشعب كله، والشعب لا يريد إلا المنفعة العامة، ومن خرج عن الخضوع لها أرغمه المجتمع على ذلك. يقول روسو:

«لكي لا يكون العقد الاجتماعي مجرد صيغة جوفاء، فإنه ينطوي ضمناً على التعهد الوحيد الذي يدعم سائر التعهدات، ألا وهو أن كل من

---

(١) Ibid: L. i.

(٢) Ibid: L. i.

يرفض إطاعة الإرادة العامة، فإن المجتمع كله يضطره إلى الطاعة.. ولا يعني ذلك إلا أنه يجبر على أن يكون حراً»[1].

حقاً إن الإنسان يفقد في العقد الاجتماعي حريته الطبيعية، ولكنه يحصل لقاء ذلك على حرية مدنية، أو حرية سياسية واجتماعية، كما يستفيد حق تملك ما يملك. أنه يفقد حريته الذاتية الأنانية لكي يحصل على الحرية المعنوية العاقلة.. حرية المجتمع بأسره. وما المجتمع هنا سوى هيئة معنوية أو «شخص عام» تبدأ في نطاق وجود الحياة الأخلاقية كلها، وتظهر في مجاله فكرة الحق الصحيح، كما أن اتساق الناس في المجتمع يوفر لهم «مساواة أدبية وشرعية تعوضهم عن الفوارق المادية أو الجسدية التي قد تفرضها الطبيعة عليهم... ومن ثم فإن أولئك الذين يتفاوتون قوة أو ذكاء، يمسون متساوين بالحق الوضعي، الحق القانوني، وهذه المساواة تبقى ـ في ظل الحكومات الفاسدة ـ مجرد وهم خادع، لا يؤدي إلا إلى استمرار المعوز في فقرة، والغنى في المركز الرفيع الذي ناله بالاستغلال... وتكون القوانين عندئذ نافعة لمن يملك دائماً.. ضارة بمن لا يملك»[2].

٣ ـ السيادة والقانون:

جمع روسو في نظريته عن السيادة بين ذلك الجانب الدقيق الذي حدده هوبز بدقة عن هذا المفهوم، وبين مشاعر لوك المؤيدة للحرية، وحاول إيجاد مفهوم جديد للسيادة تمتزج فيه الحرية بالسيادة امتزاجاً غريباً[3]. إذ يرى روسو في الكتاب الثاني من العقد الاجتماعي أن الشعب هو السيد بالتعريف، وأن سيادته لا تباع ولا تشترى وغير قابلة للتحويل، أو التصرف فيها Inalienable لأنها لا ترتبط بالوعود، وليس في وسع الشعب

---

(١) Ibid: L. i.

(٢) Ibid: L. i.

(٣) Dunning: Politic. Th.. ies. Book III P. 22.

أن يتنازل عن هذه السيادة، أو أن يتخفف بها. وهذه السيادة وحدة لا تتجزأ، وكل لا تنفصم عراه، ولذا فهي غير قابلة للتقسيم Indivisible يقول روسو: «إما أن تكون السيادة عامة أو لا تكون، أي أنها إما أن تكون إرادة الشعب، أو إرادة جزء منه، في الحالة الأولى تكون الإرادة عملاً من أعمال السيادة ويتكون عنها القانون، وفي الحالة الثانية لا تكون سوى إرادة خاصة أو عمل من أعمال الحكم»(١).

و كأن روسو هنا لا يقبل تقسيم لوك للسلطات إلى سلطة تشريعية، وأخرى تنفيذية، وثالثة فيدرالية، كما لا يقبل تقسيم مونتسكيو للسلطات إلى سلطة تشريعية، وأخرى تنفيذية، وثالثة قضائية(٢).

السيادة إذن تعبير عن الإرادة الكلية العامة للشعب وهي تتميز بالإضافة إلى كونها لا تباع ولا تشترى، وكونها غير قابلة للتقسيم، فإنها لا تخطىء إذ أنها معصومة من الخطأ(٣). ولا يحدّ السيادة العامة إلا حد وحيد، هو الذي يرسمه العقد الاجتماعي نفسه، ونعني به حقوق الفرد في التملك وفي الحرية.

والقوة العظمى، والسلطة القصوى، والسيادة الوحيدة هي تلك التي أوجدها العقد الاجتماعي، ونسبها إلى الشعب كله؛ ذلك لأن الأفراد حينما يتنازلون عن حقوقهم، فإنهم يتنازلون عنها للمجتمع كله وليس لفرد محدد، أو ملك، أو سلطان، وهم بتنازلهم عن إرادتهم الفردية إنما يصهرون تلك الإرادات في بوتقة الإرادة الكلية العامة.

ويرى روسو أن أساس الإرادة المنفعة، ومن ثم فإرادات الأفراد ترتبط بمنافعهم التي قد تتعارض فيما بينها في كثير من النقاط، أما الإرادة الكلية العامة فتوضح أن المنفعة بين الجميع واحدة، ومن هنا فهي تهدف إلى

---

(١) Rousseau: Contract social 11, i.

(٢) Dunning: Political Theories. Book III. P. 24.

(٣) Ibid: P. 23.

تحقيق المنفعة العامة لا منفعة فرد على حدة، وهذه المنفعة العامة هي التي تجعل في الإمكان قيام الدولة. ومعنى هذا أنه إذا لم تنصهر الإرادات الفردية في إرادة واحدة هي الإرادة الكلية العامة استحال أن يقوم المجتمع[1].

وبما أن الإرادة العامة تمثل السيادة، فإن أي تعبير لا يحقق المنفعة العامة لا يكون معبراً عن الإرادة العامة، ومن ثم يفقد صفة السيادة.

ولقد ميز روسو بين تلك الإرادة La volontè Gènèrale وبين إرادة المجموع volontè de tous، فبينما إرادة المجموع لا تعدو أن تكون مجموع الإرادات الخاصة والفردية كأصوات الناخبين مثلاً فإننا نجد الإرادة العامة مشيرة إلى فكرة «الوحدة العضوية organic unity»[2].

والقانون عند روسو ما هو إلا فعل الإرادة العامة وحدها ومن هنا فإن القانون ليس له معين غير السيادة، وإن أية قواعد أو أوامر صادرة عن أي سلطة أخرى غير سلطة السيادة المعبرة عن إرادة الشعب الكلية والعامة لا يكون لها صفة القانون. كما أن أية قواعد أو أوامر تمس مصالح الشعب وتقوض منفعته العامة لا يكون لها صفة القانون حتى ولو كانت صادة عن السيادة[3].

إن القانون نتاج خالص لإرادة الشعب الكلية والعامة ولقد ظهر من الشعب ولأجله، ومن ثم فهو لا يهتم بالأشخاص، ولا يعبأ بما قد يظهر بين الناس من تصنيفات طبقية، ولا يرتبط باسم ملك أو عائلة ملكية، يقول روسو: «حين يوضع القانون فإنه لا يضع في اعتباره الأشخاص وأفعالهم الخاصة، ولكنه يعبر عن الجميع وعن الأفعال المجردة، وقد يحدد القانون حقوقاً، ولكنه لا يمنحها لفرد محدد بالذات، وقد يصنف الناس طبقاً لبعض

---

(١) Ibid: P. 22.

(٢) Ibid: P. 25.

(٣) Ibid: P. 23.

الكيفيات، ولكنه لا يدرجهم في طبقات متفاوتة، وقد يقيم حكومة ملكية وراثية، ولكنه لا يختار ملكاً، ولا يحدد عائلة مالكة»[1].

ثم يستطرد روسو فيبين أنه ليس من الجائز لنا أن نحاول الكشف عن وظيفة المشرعين، أو عن مركز الأمير بالنسبة إلى القانون، وهل هو يخضع أو لا يخضع للقانون، أو عن كيفية التوفيق بين الحرية وبين الخضوع للقانون، أو عن جور وظلم القوانين، ويرى أننا إذا علمنا أن الإرادة العامة الصادر عنها القانون هي إرادتنا جميعاً أمراء أو عامة، فإن هذه التساؤلات جميعها لا يلبث أن يزال عنها ما يحجبها عن رؤية الإجابات الواضحة عليها. يقول روسو: «ليس ثمة ضرورة تدعونا إلى أن نسأل عن وظيفة أولئك الذين يضعون القانون، ما داموا أنهم يمارسون الإرادة العامة، كما لا يجوز لنا أن نسأل عما إذا كان الأمير فوق القانون، ما دام أن الأمير ليس أكثر من عضو في المجتمع، كما لا يمكن أن نستفسر عن إمكانية جور أو ظلم القانون، ما دام أنه لا يوجد بين الشعب من يريد أن يظلم ذاته، وبالتالي لا يمكن أن تنتابنا الحيرة في كيفية تمتع الإنسان بالحرية في الوقت الذي يكون فيه خاضعاً للقوانين، ما دامت القوانين لا تعبر إلا عن إرادتنا الكلية العامة»[2].

ويرى روسو أن القانون الصادر عن الإرادة العامة المعبرة عن السيادة هو الذي يضفي على الدولة السمة الشرعية وأنه ليس ثمة دولة شرعية إلا إذا حكمت بواسطة القانون[3].

٤ ـ الحكومة عند روسو:

ميز روسو بوضوح دقيق وكامل بين الدولة أو السيادة وبين الحكومة، فبينما تعني الدولة المجتمع كله، الذي اتفق الناس على إقامته في العقد

---

(١) Rousseau: Contract social 11. i.

(٢) Ibid: 11. i.

(٣) Dunning: Politcial Theories. Book III. P. 28.

الاجتماعي، والذي يتبدى لنا في صورة الإرادة العامة، نجد أن الحكومة تشير إلى ذلك الشخص أو تلك الهيئة التي عينها المجتمع لتنفيذ إرادة السيادة[١].

فالحكومة ما هي إلا هيئة تتولى تنفيذ القوانين الصادرة عن الإرادة العامة، وصيانة الحريات المدنية، والممتلكات. وهي هيئة لا سلطان لها، إذ السلطان الوحيد في المجتمع للشعب وحده، وهي مفوضة فقط لتنفيذ القوانين التي تسنها الدولة.

وتتجسد في المواطن الحاكم ثلاث إرادات متميزة:

الأولى: تلك الإرادة الفردية التي تركز على رغباته الفردية الشخصية.

والثانية: الإرادة المتصلة بأعمال الحكم، وهي تركز على رغباته من حيث انضمامه إلى الهيئة الحاكمة.

والثالثة: إرادة المجتمع ككل التي تتجلى بأروع صورها في الإرادة العامة[٢].

ويرى روسو أن الإرادة الأولى تغلبت على الإرادة العامة في حالة المجتمع الطبيعي الأول، ولكن هذه الإرادة الأخيرة تتغلب على الإرادة الفردية في حالة المجتمع المدني المتحضر[٣].

ولقد استعرض روسو في الكتاب الثالث من مؤلفه العقد الاجتماعي أشكال الحكومات، ورأى أن هذه الأشكال لا تخرج عن الأشكال التقليدية الثلاثة: الموناركية، والارستقراطية، والديموقراطية، وأضاف إليها شكلاً رابعاً هو الحكومة المختلطة. ولكنه لم يذهب إلى تحديد شكل وحيد من أشكال الحكومة الصالحة؛ بل إن أسباباً عملية، وظروفاً خاصة كالإقليم، والثروة الطبيعية والنواحي الجغرافية والاجتماعية قد تتضافر فتعمل على

(١) Ibid: P. 29.

(٢) Ibid: P. 31.

(٣) Ibid: P. 30.

ترجيح شكل من أشكال الحكومة على غيره، ولكن شكلاً من هذه الأشكال كلها لا يكون شرعياً إلا إذا استمد السلطة والسيادة من الشعب، من إرادة الشعب العامة وسيادته، وهي إرادة الأمة، إرادة المواطنين الأحرار. إلا أن روسو يفضل الحكومة الديموقراطية، التي لا يوجد فيها أي نوع من الطغيان الذي لا أساس له من العقد الاجتماعي ولا من القانون مع أن الحكومة الديموقراطية قد لا توافق الجنس البشري في كثير من الأحيان. ويقول روسو: «السيادة أو الدولة لا بد أن تكون ديموقراطية، مع أن الحكومة الديموقراطية قد لا توافق الجنس البشري»(١).

إلا أنه يوجد لدى أي حكومة استعداد دائم نحو الفساد، وتغليب المصالح الخاصة لأفرادها على المصلحة العامة، ومن ثم فالفساد محتمل باستمرار «فانهيار الهيئة السياسية لا يمكن تحاشيه وذلك لأن الحكومة تتجه باستمرار نحو تخطي السيادة، لكي تخلق لذاتها هيبة مستمدة من الحكم، كما أن كل حكومة تعمل على الانتقال من الديموقراطية إلى الارستقراطية إلى الموناركية لكي تصل إلى الطغيان، وإذا كان هذا ينطبق على حكومات المجتمع قليل العدد، فإن الأخطار تكون أكثر في المجتمع الكبير، حيث يتجه الأفراد والتجمعات المختلفة بالإضافة إلى الحكومة نحو تحقيق المصالح الخاصة دون ما أدنى اهتمام بالمصلحة العامة»(٢). ومن ثم فإن روسو يقرر أن «الهيئة السياسية تشبه الجسد الإنساني، محكوم عليها بالموت منذ الميلاد، لأنه يحمل في ذاته أسباب فنائه»(٣).

ولكن ثمة حلول يجب القيام بها، لتأخير هذا التدهور الحتمي، بغية الاحتفاظ بحرية الأفراد والمساواة والسلطة الشرعية أطول مدة ممكنة، وتكمن هذه الحلول في التقاء أفراد المجتمع جميعاً في فترات غير متباعدة والتصويت الحر على أمرين:

---

(١) Rousseau: Contract Social. III. IV.

(٢) Dunning: Political Theories. Book III. P. 37.

(٣) Rousseau: Contract Social. III. XI.

الأول: هل من الصالح العام الإبقاء على شكل الحكومة الموجودة أو تغييره.

والثاني: هل من الصالح العام الإبقاء على أفراد الحكومة الحاليين أو تغييرهم(١).

على الشعب إذن ألا يقف موقفاً سلبياً، وإنما عليه أن يسهر على صيانة القوانين، وأن يهتم كل فرد بشؤون الحكم في بلده، وأن يكثر الشعب من اجتماعاته لمناقشة الأعمال الحكومية، فتلك هي الشروط الأساسية لاستمرار الحكم السليم. لا بد إذن من أن يظل المواطن حراً قادراً على بيان رأيه، وتحديد موقفه من القضايا العامة، ما دام الشعب هو السيد الوحيد.

لا يستطيع الشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه للحكومة لأن الحكومة لم تتكون إلا وفق قانون صادر عن الإرادة العامة لا عن العقد الاجتماعي، وأعضاء الحكومة إذن ليسوا سادة الشعب بل هم مجرد موظفين يعملون في خدمة الشعب وتنفيذ قوانينه. وهكذا تكون أي حكومة مؤقتة يستطيع الشعب تغييرها سواء بتغيير أعضائها، أو بتغيير شكلها، في أي وقت يراه مناسباً.

* * *

حلم روسو ببناء مدينة فاضلة تذكرنا بالمدن اليونانية القديمة، وخصص الكتاب الرابع من مؤلفه «العقد الاجتماعي» للحديث عنها ورأى أن يسود في هذه المدينة «دين مدني» لا يغفل ناحية من نواحي الحياة الفردية ويدعها مستقلة عن خارج الحياة الاجتماعية المدنية. يقول روسو: «إذا نظرنا إلى الدين من حيث صلته بالمجتمع ألفيناه ينقسم إلى نوعين: عام وخاص، أو ينقسم إلى ديانة الإنسان وديانة المواطن، الأولى لا معابد لها ولا شعائر ولا طقوس، وإنما هي تقتصر على إيمان المرء بالله إيماناً

---

(١) Dunning: OP. Cit. P. 3..

باطنياً، وتقيده بالواجبات الأخلاقية الخالدة، وهي العبادة الحقة، والدين الصحيح، دين الإنجيل النقي البسيط، أو ما يمكن أن ندعوه بالحق أو القانون الطبيعي المقدس. أما الديانة الأخرى فخاصة بقطر دون قطر، وهي التي تمنح هذا القصر أو ذاك آلهته، وتعين عقائده، وتحدد شعائر عبادته الخارجية إذ ترسمها القوانين. وهذه الديانة تعتبر كل أمة ـ باستثناء الأمة التي تعتنقها ـ أمة كافرة غريبة همجية. وهي لا تمنح الإنسان واجبات وحقوقاً إلا في حدود مذابحها: مثلها مثل ديانات الشعوب الأولية، وفي وسعنا أن نطلق عليها اسم الحق الإلّهي المدني والوضعي»[1].

وحينما ينتقل روسو إلى المسيحية «الحقيقية» يقول: «هناك دين الإنسان أو المسيحية ـ لا مسيحية اليوم، بل مسيحية الإنجيل ـ وبمقتضى هذه الديانة السماوية يعتبر الإنسان البشر جميعاً إخواناً له، لأنهم جميعاً أبناء الله، كما يعتبر المجتمع الذي يؤلف بينهم مجتمعاً ثابتاً لا يمكن أن تفصم عراه ولو بالموت»[2]. ثم يتجه روسو إلى بيان واقع الدين، وأخطار مثاليته من الناحية الاجتماعية فيقول: «غير أن هذا الدين لا يرتبط بالدولة بأي رباط معين، ومن ثم فإنه يدع للقوانين قوتها الوحيدة التي تستمدها من ذاتها، فلا يضيف إليها أية قوة أخرى، ولذا تفقد الروابط الكبرى التي توحد المجتمع تأثيرها وجدواها. وفوق هذا فإن هذا الدين يعمل على إبعاد قلوب المواطنين عن الأمور الدنيوية جميعاً، بدلاً من حرصه على جذبها إلى الدولة وربطها بها. وليس هنا في علمي ما يناقض الروح الاجتماعية مثل هذه المناقضة. يقولون لنا؛ إن شعباً من المسيحيين الحقيقيين لا يمكن أن يكون مجتمع بشر، بل أضيف أن مثل هذا المجتمع الافتراضي لا يتصف رغم كماله كله بأنه أقوى مجتمع يكتب له البقاء، بل إن شدة كماله تفقده تماسكه؛ وأن جرثومة فنائه تكمن في ذات كماله»[3].

---

(١) Rousseau: Contract social. IV.

(٢) Ibid.

(٣) Rousseau, Contract. Social, IV.

ويستمر روسو في بيان عدم أهمية المسيحية في الأمور الدنيوية فيقول: «أجل؛ عندما يقوم كل امرىء بواجبه، وعندما يطيع الشعب القوانين، ويتحلى الرؤساء بالعدل والتواضع، والقضاة بالنزاهة والحياد، والجنود بالجرأة التي لا تخشى الموت، ويمتنع الصلف والبذخ، يصح أن نقول: إن كل شيء جيد حقاً. ولكن لننظر إلى أبعد من هذا؛ إن المسيحية ـ كدين روماني صرف ـ لا تعنى إلا بالأمور السماوية؟ ووطن المسيحي ليس في هذا العالم. نعم إن المسيحي يؤدي واجبه، ولكنه يؤديه وهو يشعر أعمق الشعور باللامبالاة بنجاح جهوده أو فشلها. إذا ازدهرت الدولة لم يجرأ إلا قليلاً على الإفادة من اليسر العام، خشية أن يعتريه صلف الاعتزاز ببلاده... أما إذا تقهقرت الدولة وذبل عودها انكب على يد الله يلثمها»[1].

«ولا يسود المجتمع السلام، ولا يستمر فيه الاتساق، إلا إذا كان المواطنون جميعاً، بدون استثناء، مسيحيين صالحين. بيد أنه إذا اتفق، لسوء الحظ، أن وجد إنساناً واحد طموح، أو منافق واحد، فإن من الثابت حقاً أنه في وسعه أن يمكر بسهولة بمواطنيه الورعين جميعاً. نعم إن الإحسان المسيحي لا ييسر إساءة الظن بالقريب، ولكن ذاك الشخص ما أن ينجح في بعض الحيلة للسيطرة على الناس، والاستيلاء على شيء من السلطة العامة حتى ينظر إليه على أنه موضع الإجلال: إن الله يريد منا أن نحترم ذلك المحتال، وإذا لم يلبث أن استولى على السلطة كلها، فالله يريد لنا أن نطيعه. ألا يسيء مغتصب السلطة استعمالها؟ إنه العصا الذي بها يؤدب الله أبناءه... وما أسلوب العنف، وسفك الدماء، إلا أقل الأشياء اتساقاً مع عذوبة المسيحي ونعومته. أضف إلى ذلك أنه ما أهمية أن يكون المرء حراً أم عبداً في هذه الحياة الدنيا، وهي وادي البؤس والشقاء؟ إن أهم ما في الأمر أن يذهب الإنسان إلى الجنة، وما الصبر إلا وسيلة إضافية أخرى تحقق ذلك»[2].

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

ويستطرد روسو قائلاً: «تندلع نار الحرب، فيمشي المواطنون إلى القتال بدون تردد. إن أحدهم لا يفكر بالفرار وهم يؤدون واجبهم، ولكن من غير أن يتعشقوا النصر، إنهم يعرفون كيف يموتون، لا كيف ينتصرون. وأي فرق في أن يكونوا غالبين أو مغلوبين؟ ألا تعلم العناية الربانية ما يلزمهم خيراً مما يعلمون أنفسهم؟ فليتصور الإنسان أية فائدة يمكن أن يجني عدوهم الصلف المتحمس العنيد من روايتهم تلك»[1].

لهذا كله رأى روسو أن المسيحية تدعو إلى العبودية والاتكال؛ وأن روحها تلائم الطغيان إلى حد كبير، وإن المسيحيين الحقيقيين قد أعدوا لاحتمال العبودية ودربوا عليها، بلا مبالاة، ما داموا لا يهتمون بما يجدي خلال حياتهم القصيرة على الأرض. ومن ثم فلقد نادى روسو بالدين المدني ويقول: «هناك إذن دين مدني بحت يحدد صاحب السيادة تعاليمه ـ لا كمبادىء أو عقائد دينية ـ وإنما كعواطف اجتماعية لا يستطيع المرء بدونها أن يكون مواطناً صالحاً، ولا رعية مخلصاً. ولئن امتنع على صاحب السيادة أن يقسر أحداً على الإيمان بهذه التعاليم، فإن في وسعه أن يقصي عن الدولة أي إنسان لا يؤمن بها وفي وسعه أن ينفيه ـ لا ككافر أو زنديق ـ ولكن كعدو للمجتمع عاجز عن أن يخلص في حب العدالة والقوانين، ويمكن أن يضحي ـ عند الاقتضاء ـ بحياته في سبيل واجبه. فإذا سلك إنسان بعد إعلانه اعتناق تلك التعاليم سلوك من لا يؤمن بها جاز إعدامه، لأنه اقترف أفظع الجرائم شناعة، وهي جريمة الكذب على القوانين»[2].

وعقائد هذه الديانة المدنية بسيطة قليلة العدد محدودة ودقيقة فهي تقتصر على الإيمان بوجود إله قادر عليم رحيم، بعيد النظر حكيم، والإيمان بوجود حياة أخرى، والإيمان بقداسة العقد الاجتماعي والقوانين، والتسامح وعدم التعصب.

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

امتدح روسو هذه الديانة المدنية أكثر من مرة، وطلب أن يتمرس بها تلميذه «إميل» عندما تنجز تربيته الطبيعية والعقلية والخلقية، فينخرط في المجتمع ويتحك بالناس، ويبدأ منذ الخامسة عشرة من عمره بتعلم الأخلاق، وتنمى عنده الشفقة والعرفان ومحبة البشر. وفي السنة الثانية والعشرين من عمره ينصرف إلى الأسفار بعد خطوبة وزواج، ثم يصغي إميل إلى صوت الديانة المدنية ديانة القلب، وهي ديانة طبيعية لا تستند إلى الوحي، لأن في الوحي افتئاتاً على حقوق الشخصية.

• ـ مكانة روسو السياسية:

قدم روسو نظرية سياسية متكاملة، كان أهم أركانها: محاولة اتخاذ حالة الطبيعة بقوانينها كأساس لإصلاح المجتمع المتمدين، وتصوره للعقد الاجتماعي، ورأيه في السيادة والقانون والحكومة، و«الدين المدني Civil eligion». وإذا كانت الطبيعة قد خلقت الناس أحراراً متساوين، فإن العقد الاجتماعي يعيد الإنسان الذي أفسدته العلوم والفنون إلى حالة الصفر لكي يكون الجميع سواسية وأحراراً. وإذا كان الأمر كذلك فإن السيادة لا تتعلق بفرد أو هديئة، وإنما تعود برمتها إلى إرادة الشعب العامة ومن ثم لا تمييز ولا تفوق، كما أن القانون لا يصنعه فرد أو هيئة وإنما هو صادر عن إرادة الشعب الكلية والعامة، فليس ثمة فرق إذن بين واضع القانون. وبين منفذ له وبين مطيع لأوامره. ما دام أنه يصدر وينفذ ويطاع من الشعب بأسره. والنتيجة أن الإنسان حراً مساوياً لكل إنسان آخر.

نسق سياسي متكامل ومترابط ومتناسق إذن ذلك الذي قدمه روسو. إلّا أننا نأخذ على روسو أنه لم يقدم في ميدان السياسة إلّا مجرد افتراضات أو اقتراحات كما يقول دانتج ومع ذلك «كانت القوة الدافعة لافتراضاته واقتراحاته دامغة وعنيفة، وظلت باقية كنظريات خالدة في الأدب والتاريخ. ولقد فاقت خيالاته ومغالطاته ومراوغاته تلك الملاحظات العقلية الرفيعة التي أتى بها مونتسكيو، ولعل أكبر دليل على هذا التفوق هو الشواهد التي صدرت عن فلسفة السياسة البحتة من جهة، والتطبيقات السياسية من جهة

أخرى، فلقد تحولت اقتراحات روسول في كل منها إلى نظريات رائعة كما تغلغلت روحه وعقائده في الأنساق النظرية السياسية وفي الجوانب التطبيقية للسياسة معاً»[١]. ويستطرد دانتج فيقول: «ففي جانب النظرية السياسية البحتة ساهم روسو إسهاماً ضخماً بآرائه عن مفهوم السيادة، والمصلحة العامة، والإرادة الكلية العامة. وأصبحت هذه الآراء بمثابة الملامح الرئيسية لأي نظرية تتناول الدولة. ومن خلال هذه الآراء أيضاً أصبحت وحدة الشعب الكلية الخطوة الأولى في علم السياسة، كما أن إشارته إلى تلك الوحدة إنما كانت متضمنة في نفس الوقت لمفهوم «الدولة القومية National state»[٢].

ولقد قرر كول أن «كتاب العقد الاجتماعي لروسو لا يزال أهم مرجع في الفلسفة السياسية»[٣] ثم يستطرد قائلاً: وأن تأثير روسو السياسي ازداد يوماً بعد يوم بعد مماته، وأن من يقرأ كتاباته الآن يشعر بقيمتها الأبدية من جهة، وبأنها يمكن أن تكون أساس فلسفات سياسية جديرة تبتكرها الأجيال على مر الدهور من جهة أخرى... إن فلسفة روسو السياسية هي فلسفة كل العصور»[٤].

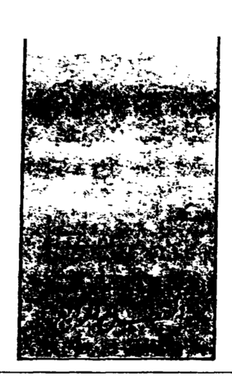
---

(١) Dunning. Political theories, Book III, p. 38.

(٢) Ibid, p. 39.

(٣) Cole. G.D.H. Social contract and discoures. Introduction p. XII.

(٤) Ibid, p. XIII.



النظريات السياسية المعاصرة

كانت فلسفة هيجل، ونظريته السياسية على وجه خاص المحور الذي دارت حوله معظم المذاهب السياسية التي شهدها القرن التاسع عشر، وانبعثت منه سياسيات القرن الحالي، فلقد جاءت الليبرالية لكي تمثل رد فعل عنيف ضد سيادة الدولة المطلقة التي نادى بها هيجل، كما كان الديالكتيك بمثابة نقطة الاتصال بين هيجل وماركس، كما أثرت الهجلية على ظهور الفاشية في إيطاليا، والمثالية السياسية المطلقة في انجلترا.

لذلك فسوف نفتتح هنا هذا الجزء الخاص بالنظريات السياسية المعاصرة بفلسفة هيجل السياسية، ثم نعرج على اتجاهين الأول ينطلق من هيجل، ويقلب

ديالكتيكه رأساً على عقب، متجهاً إلى أقصى اليسار، وهو اتجاه ماركس والثاني: ينطلق من هيجل أيضاً، ولكنه يتجه إلى أقصى اليمين - ويمثله بوزانكيت.

أ - فلسفة هيجل السياسية

وصلت المثالية الألمانية إلى ذروتها في فلسفة هيجل(*) كما وصلت بالتالي فلسفة السياسة المثالية إلى القمة في تفكير هذا الفيلسوف. ولقد فاقت عبقرية هيجل الفذة كانط وفيشتة عمقاً وعرضاً. ولقد اتفق العباقرة الثلاثة على أنه يجب تلمس المبادىء السياسية من خلال النسق الفلسفي، فما السياسة إلاّ جزء من الفلسفة[1].

وعلى هذا فإذا أردنا أن نتلمس نظرية هيجل السياسية فلا بد أن نعرض أولاً لنسقه الفلسفي برمته، لكي نتبين موضع السياسة في هذا النسق الفلسفي.

١ - نسق هيجل الفلسفي:

نجح جورج فيلهلم فريدريك هيجل فيلسوف ألمانيا العظيم بعد كانط في إعطائنا فلسفة مثالية جديدة درج الكثيرون على تسميتها باسم المثالية المطلقة. والواقع أن هيجل أعطانا كما يقول رايت «نسقاً منهجياً أكثر معقولية وفهماً»[2] للعالم وللوجود. ولكن هذا النسق الهيجلي اتسم ولا يزال بطابع الغموض والصعوبة الكاملتين فيقرر رسل «أن فلسفة هيجل تتسم بالصعوبة الكاملة»[3] ويضيف بأنه «أصعب فيلسوف على الفهم من بين عظماء

(*) هيجل: George - Wilhelm Friedaich Hegel فيلسوف ألماني عاش ما بين عامي ١٧٧٠ - ١٧٣١ أهم مؤلفاته فينومنولوجيا الروح، موسوعة العلوم الفلسفية، فلسفة القانون، المدخل إلى فلسفة الفن الجميل

(١) Dunning Dunning Political Theories Book III p 154

(٢) Wright A History of Modern Philosophy Ch XIV. p. 310.

(٣) Russell B A History of Western Philosophy Ch XXII. p 775

الفلاسفة»[1] ولعل السبب في هذا راجع إلى كتابات هيجل فهي مركزة، ومدققة، متقنة، ومثقلة بالمعاني، ونادراً ما يقول ما يعينه أو يعني ما يبدو أنه يقول[2]. وعلى أية حال يمكننا في كلمة واحدة أن نقرر بأن «الهيجلية هي فلسفة من أصعب الفلسفات»[3].

ولكي نفهم هذا النسق الهيجلي تمام الفهم يجب أن نلم في عجالة سريعة ببعض الأفكار الفلسفية التي أتت هيجل من بعض الفلاسفة السابقين عليه، فلقد أتت هيجل من كانط فكرة أن العقل هو الذي يؤسس أو يبني العالم، وأن بناء العالم كله إنما يعود إلى العقل في آخر الأمر، وأن العقول الشخصية ليست إلاّ أجزاء من العقل العالمي. وأتته من اسبينوزا فكرة أن الجوانب الروحية ليست إلاّ مظاهر للجوهر الأبدي (الله)، وأن العالم خاضع إلى نسق عقلي روحي ترتبط فيه الأجزاء بالكل ارتباطاً ضرورياً (وحدة الوجود). وأتته من الأفلوطونيين فكرتان على جانب عظيم من الأهمية: الأولى هي أن عالم المثل والأفكار المطلقة والقيم والكمالات هو العالم الحقيقي، وأن عالم الحواس مشتق من العالم المتعالي للروح، والثانية هي أن العالم المادي يرجع إلى التحديد الذاتي للروح ومن ثم يصبح كناتج لهذه الروح ولقد أضاف هيجل إلى هذه الأفكار التي أتته من كانط وأسبينوزا والأفلاطونين فكرة أرسطو عن تعاقب المستويات المتطورة والتي ترى أن كل فكرة تكون أكثر كمالاً من سابقتها.

هذا ويتضمن النسق الهيجلي «أولاً: المنطق، ثانياً: فلسفة الطبيعة، ثالثاً: فلسفة الروح»[4] ويفيض رايت في هذا التقسيم فيقول إن هذا النسق ينقسم إلى ثلاثة أقسام «الأو'. هو المنطق ويحوي الميكانيكيات والطبيعيات

---

(١)

(٢) أيكن ترجمة فؤاد زكريا عصر الأيديولوجية الفصل الرابع ص ٨٠

(٣) Encyclopaedia Britiannica, Volume 11, p 381

(٤) Wallace: The logic of Hegel p XI

والعضويات، والثالث: فلسفة الروح ويحوي الروح الذاتية (علم النفس) والروح الموضوعية (القانون والأخلاقيات وعلم الأخلاق) والروح المطلق (الفن والدين والفلسفة). وبينما يشير المطلق إلى الفكرة في ذاتها، وتشير فلسفة الطبيعة إلى الفكرة لذاتها، تشير فلسفة الروح إلى الفكرة في ذاتها ولذاتها[1] ويؤيد هيجل نفسه هذا التقسيم فيقسم فلسفته إلى: «أولاً: المنطق، وهو علم الأفكار في ذاتها ولذاتها، وثانياً: فلسفة الطبيعة، وهي علم الأفكار في الأشياء التي تباينها، وثالثاً: فلسفة الروح وهي علم الأفكار بعد رجوعها إلى ذاتها خارجة من الأشياء التي تباينها»[2].

وعلينا الآن أن نتتبع هذا النسق الهيجلي بالدراسة فنتناول أولاً المنطق عنده ثم نتناول ثانياً فلسفة الطبيعة وأخيراً نتناول فلسفة الروح عند هيجل. وقبل أن نتتبع هذا النسق نورد هنا نصاً من رسل يوضح لنا فيه ميزتين يمتاز بهما هذا النسق «الأولى هي تأكيد هيجل على المنطق... والميزة الثانية (و... ترتبط بالأولى أوثق ارتباط) هي جدله ذو الحركة الثلاثية[3] إذ إن «كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل»[4] كما أنه «ربط ديالكتيكه بـ...»[5].

أولاً المنطق عند هيجل:

هوجم المنطق الأرسطاطاليسي هجوماً عنيفاً، وكان من بين أسباب الهجوم على هذا المنطق هو أنه عقيم مجدب لا يقدم لنا جديداً ولا يساعدنا على تنمية معارفنا كما أنه اتسم بالسكون والثبات والاستقرار والتعبير عن الماهيات الثابتة الجامدة. وجاء هيجل بمنطق جديد في مقابل المنطق الأرسطي وهو منطق الحركة والتغير والتطور فاتسم بسمات جديدة

---

(١) Wright. A History of Modern Philosophy. Ch. p. 329.

(٢) Wallace. The Logic of Hegel. p.p. 28 - 20.

(٣) Russell. B. A History of Western Philosophy. Ch XXII. p. 758.

(٤) Encyclopaedia Britannica, Volume 11. p. 382.

(٥) Findlay. J.N. Hegal. Are Examination. Ch III. p. 63.

جعلتنا نطلق عليه المنطق الحركي أو المنطق الديالكتيكي في مقابل منطق السكون أو المنطق الاستاتيكي عند أرسطو.

والمنطق عند هيجل علم، هو «علم الفكرة المحضة؛ وهي محضة لأنها تكون في وسط مجرد من التفكير»[1] أما بغيته أو منتهاه فهي الفكرة المطلقة والفكرة المطلقة هذه هي «الفكرة التي يتحد فيها كل من الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية»[2] ومن هنا تأتي صعوبة المنطق؛ فالمنطق «صعب لأن عليه أن يعالج لا الإدراكات الحسية ولا التمثيلات المجردة للحواس كما تقبل الهندسة وإنما هو يعالج المجردات المحضة»[3] ومن جهة أخرى فالمنطق سهل «لأن وقائعه ليست شيئاً أكثر من تفكيرنا نحن وأشكاله المألوفة من المصطلحات... التي تكون بمثابة ألف باء كل شيء آخر»[4].

أما موضوع المنطق فهو الحقيقة التي تنبثق أساساً عن التفكير يقول: هيجل «الحقيقة هي موضوع المنطق والبحث عنها يوقظ كل حماسنا»[5] ثم يقرر بعد ذلك أن الحقيقة مساوية للتفكير أو الفكر فيقول: «إن التفكير هو موضوع المنطق»[6].

ونستنتج من هذا أن المنطق عند هيجل إنما يعالج الأفكار المجردة وأن موضوعه هو التفكير المحض، وأن ذلك التفكير المحض إنما يمثل أعلى درجات الحقيقة عنده.

ويقوم المنطق الهيجلي على الجدل، والجدل هنا ليس فناً قائماً على براعة المجادل كما كان الأمر عند الإغريق، وإنما هو حوار العقل الخالص

---

(١) Wallace. The Logic of Hegel. p. 30.
(٢) Russell. B.A. History of Western Philosophy. Ch XXII. p. 759.
(٣) Wallace. The Logic of Hegel. p. 30.
(٤) Ibid, p. 31.
(٥) Ibid, p. 31.
(٦) Ibid, p. 32.

مع ذاته يناقش فيه محتوياته ويقيم به وبواسطته العلاقات بين هذه المحتويات، فهو إذن «كما يقول هيجل مبدأ كل الحركات والنشاطات التي نجدها في الواقع»[1] ويتكون الجدل الهيجلي من «الفكرة Thesis» و«النقيض Anithesis» و«المركب منها Synthesis»[2] ومع ذلك يجب أن نحترس هنا من فكرة أن الجدل ما هو إلاّ المنطق إذ إننا نجد الجدل ونلتقي به في البناء الهيجلي كله وفي نسقه الفلسفي برمته ولكنه يتسم في كل فرع من فروع ذلك البناء. وهذا النسق بطبيعة نوعية خاصة، فهو في فلسفة الطبيعة مثلاً موجود ولكنه يتسم بطبيعة نوعية خاصة تخالف الطبيعة النوعية الخاصة التي نجده بها في فلسفة الدين مثلاً أو فلسفة التاريخ وهكذا.

ولقد قلنا أن منطق هيجل ينقسم إلى ثلاثة مذاهب. الأول هو مذهب الوجود والثاني هو مذهب الماهية والثالث هو مذهب الفكرة الشاملة وهذا التقسيم الثلاثي يشبه المثلث الذي يمثل الضلع الأول فيه الوجود بينما يمثل الضلع الثاني فيه الماهية ويمثل الضلع الثالث أخيراً مذهب الفكرة الشامله.

أما الوجود فهو دائماً في حالة إيجاب كما أنه يتناول الأشياء بشكل مباشر، وأمام الوجود يقوم اللاوجود، ولا بد طبقاً لمذهب هيجل من أن يلتقي الوجود واللاوجود في وحدة أعلى، هذه الوحدة يسميها هيجل بالصيرورة: يقول هيجل: «إن حقيقة الوجود واللاوجود هي في وحدة الاثنين، وهذه الوحدة تسمى بالصيرورة»[3].

وينقسم مذهب الوجود بدوره إلى ثلاثة أقسام تؤلف هي أيضاً مثلثاً داخلياً صغيراً، ضلعه الأول هو الكيف وضلعه الثاني هو الكم وضلعه الثالث هو القياس ومقولة الكيف هي التي يكتسب الوجود بفضلها شكلاً

---

(١) Findlay. J.N. Hegel. Are Examination.Ch III. p. 65.

(٢) Russell. B. A History of Western Philosophy. Ch XXII. p. 759.

(٣) Wallace. Thhe Logic of Hegel. Ch VII. p. 193.

معيناً بعينة لأنه بدونها يكون وجوداً محضاً خلواً من أي تعيين، ولكن وطبقاً للجدل الهيجلي يقودنا الفكر إلى مقولة ثانية تقابل الأولى وتكون مضادة لها فتظهر مقولة الكم، ومقولة الكم هذه هي التوسط الذي نصل عن طريقه إلى المقولة الثالثة وهي القياس جماع المقولتين السابقتين وحقيقتهما. والانتقال من الكيف إلى الكم لا يتم بالتدرج أو على درجات وإنما يحدث على شكل قفزات أو وثبات فجائية، فالثلج ليس ماء يتجمد تدريجياً مع نقصان الحرارة بل يتحول الماء إلى ثلج فجأة وبلا مقدمات تدريجية أو تدرج على مراحل. أما القياس فهو كما يقول هيجل: «كم كيفي»[1] وهو وحدتهما وجماعها وحقيقتهما لأن القياس يعني أن الموجودات لها كيف معين يناسبه كم معين.

ولكن الجدل الحقيقي عند هيجل لا يمكن أن يقف عند هذه النظرة السطحية الوصفية الخالصة لمقولات الكيف والكم والقياس مثلث مذهب الوجود، بل على هذا الجدل أن يتعمق هذه النظرة السطحية وأن يسبر أغوار الأشياء، لكي يصل إلى ماهية الأشياء وإلى أسسها الحقيقية. وهنا ينتقل هيجل إلى مذهب الماهية، والماهية عند هيجل أقوى وأعميق. يقول هيجل «الماهية أعلى من الوجود لأن الماهية هي وجود يتعمق في ذاته»[2].

وفي مذهب الماهية تظهر لنا مقولات أخرى أولها مقولة الذاتية ويقول هيجل نفسه عن هذه المقولة «كل شيء ينطبق مع ذاته ف أ هي أ، وبالسلب ألا يمكن أن تكون في نفس الوقت أو لا أ، وهذه المسلمة بالرغم من كونها قانوناً حقيقياً للفكر ليست شيئاً أكثر من كونها قانوناً للفهم المجرد»[3] ولا يمكن أن يقف الجدل هنا عند هذه المقولة بل يقودنا الجدل إلى المقولة المقابلة وهي مقولة الاختلاف، وهذه المقولة تقرر كما يقول هيجل أنه «لا

---

(١) Ibid, p. 201.

(٢) Ibid, p. 206.

(٣) Ibid, p. 13.

يوجد شيئان يشابهان بعضهما البعض تمام المشابهة[1] ولكن وطبقاً للجدل الهيجلي نفسه لا يقف الفكر عند هاتين المقولتين، بل يجب أن يجمعهما في وحدة تعطيهما حقيقتهما، وهذه الوحدة يسميها هيجل «بالأساس Ground» والأساس يقول هيجل «هو وحدة الذاتية والاختلاف»[2] ومعنى الأساس عند هيجل هو أن الشيء يكون له أساسه أو ماهيته أو أصله الذي يقوم عليه باستمرار بغض النظرعن تطابق الشيء مع ذاته (الذاتية) أو اختلافه مع غيره (الاختلاف).

أما المذهب الثالث فهو مذهب الفكرة الشاملة، وهو يمثل المباشرة التي يكمن التوسط (عن طريق مذهب الماهية) في جوفها أو هو الإيجاب الذي دخله السلب، كما أن هذا المذهب يمثل من ناحية أخرى أعلى درجات المعرفة. فمذهب الوجود ومقولاته يعطينا معرفة دنيا وهي المعرفة التي نصادفها حين ندرك العالم بحواسنا، أي حين ندرك الظواهر أو الوقائع كيفاً وكماً وقياساً، كما أن مذهب الماهية يعطينا معرفة وسطى، فمقولاته تمثل معرفة الفهم التي تنتج عن فهمنا بأساس ولباب الأشياء كما تنتج عن فهمنا بما يقابل الأشياء من متناقضات، أما مذهب الفكرة الشاملة فهو يمثل أعلى درجات المعرفة، كما أنه أساس المعرفة العقلية بصفة خاصة وهي وجهة النظر التي تأخذ بها الفلسفة.

وينبغي أن نلاحظ على هذه التقسيمات الثلاث للمنطق ما يلي:

١ - أنها ليست تقسيمات منفصلة عن بعضها، فالحس الذي يمثل التقسيم الأول ليس منفصلاً عن الفهم الذي يمثل التقسيم الثاني أو العقل الذي يمثل التقسيم الثالث وإنما هي درجات متصلة أوثق الاتصال، ومرتبطة أقوى ارتباط.

٢ - إن الفكر لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة العقلية دفعة واحدة أو بقفزة

---

(١) Ibid, p. 216.

(٢) Ibid, p. 224

سريعة يدخل بها محراب الفكرة الشاملة، وإنما لا بد له من المرور بالمرحلتين السابقتين.

٣ ـ إن التقاء مذهب الوجود ومذهب الماهية في مذهب الفكرة الشاملة يعني أن هيجل يصهر معرفة الحس ومعرفة الفهم في بوتقة واحدة هي بوتقة العقل.

٤ ـ المعرفة الفلسفية هي أنضج المعارف وأرقاها، لأنها تمثل الفكرة الشاملة أرقى درجات المعرفة وأرقى درجات تقسيمات المنطق؛ كما أن العقل أداة هذه المعرفة أرقى من الحس والفهم.

٥ ـ في كل العمليات الهيجيلية «نجد التناقض واضحاً وضوحاً تاماً»[١]. فالتناقض أساس الديالكتيك والمنطق والميتافيزيقا عند هيجل، كما أنه هو الذي يدفعنا إلى الحركة والانتقال من فكرة إلى أخرى.

ثانياً: فلسفة الطبيعة عند هيجل:

إن الفكرة التي بحثناها ونحن بإزاء المنطق، لا يمكن أن تبقى كما هي محض فكرة مجردة بل لا بد من أن يقابلها أو يناقضها تبعاً للمنهج الجدلي الهيجلي الفكرة المشخصة المعبّرة عن الطبيعة. أما جماع هاتين الفكرتين في الطرف الثالث فهو الفكرة بعد أن تعود إلى ذاتها وتسحب نفسها من الطبيعة كما تظهر لنا في الجزء الثالث والأخير من النسق الفلسفي الهيجلي المتعلق بفلسفة الروح.

وعلى هذا النحو لا تبقى الفكرة محض فكرة مجردة بل لا بد من تخارجها على شكل طبيعة مشخصة، ومن هنا تنشأ فلسفة الطبيعة عند هيجل. ولقد درج كثير من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة على تسمية هذا الجزء من فلسفة هيجل باسم الجزء الخجلان، ذلك لأنه «أضعف أجزاء فلسفته»[٢] أما السبب في ضعف هذا الجزء فهو عدم دقة انتقال المنهج

---

(١) Findlay. J.N. Hegel. Are Examination.Ch III. p. 63.

(٢) Wright. A History of Modern Philosophy.Ch XIV. p. 337.

الجدلي فيه، وانعدام الترابط العقلي بين مكوناته كما أن النتائج التي يصل إليها غير ضرورية، وغير ملزمة حتى للعقل، علاوة على أن كثيراً من القضايا التي يقررها هيجل في هذا الجزء من فلسفته كان يعارض الأبحاث العلمية التجريبية التي وصل إليها العلماء في معاملهم عن طريق التجربة والمنهج العلمي. فكانت وجهة نظره «تعارض الآراء الجارية في العلم»(١)، من ذلك الابتعاد الكامل عن الأبحاث التجريبية والاكتفاء بالنزعة القبلية، ومنها أيضاً الترابط المخل الذي كان يقيمه بين أشياء طبيعية وأخرى عقلية مثل ربطة «بين عملية منطقية كالقياس وطبيعة القضيب المتمغنط متعللاً بهذه الحجة الخادعة. وهي أن القضيب المتمغنط يجمع بين قطبين متباعدين بحد وسيط، وأن القياس يقيم علاقة بين حد كبير وحد صغير بفضل حد وسيط»(٢) زعماً منه بترابط الفكر وكليته. لهذا كله وصفت فلسفة هيجل في الطبيعة بأنها أضعف أجزاء فلسفته.

وعلى أية حال فإن هيجل في فلسفته للطبيعة كان يرمي إلى الكـ . عن التصورات العامة التي تقف وراء الطبيعة، وهذه التصورات يقول رايت: «تختلف عن مقولات المنطق من حيث إن كل هذه التصورات لا توجد بالضرورة في كل الأشياء»(٣) بعكس الأمر في حالة المنطق، حيث نجد الضرورة والحتمية والكلية طابع مقولاته وتصوراته وأفكاره.

وأول ما يقابلنا من هذه التصورات هي ثلاثية مرتبطة تعبر عن المكان والزمان والحركة. وعن طريق هذه التصورات نصل إلى المبادىء والأسس التي تقوم عليه االميكانيكيات، فالميكانيكيات إذن تدرس حركة الأشياء في الزمان والمكان كما أنها أول ما تقابلنا ونحن بإزاء دراسة فلسفة الطبيعة. ولكن الميكانيكيات تمثل الأطروحة إذا ما رجعنا إلى الجدل الهيجلي، ولذلك يجب أن تقابل هذه الأطروحة بالنقيض لها ونقيض الميكانيكيات هي

---

(١) Encyclopaedia Britannics. Volume 11, p. 383.

(٢) أندريه كريسون وبرية ترجمة د. أحمد كري. هيجل ص ٥٨.

(٣) Wright. A History of Modern Philosophy, Ch XIV. p. 336.

الطبيعيات، تلك التي تدرس الأشياء الجامدة كالكواكب والأجرام السماوية والمركبات الكيميائية على اختلاف درجاتها وأشكالها وأنواعها. ولقد درس هيجل بالإضافة إلى ذلك أشياء طبيعية كثيرة كالضوء وانتقل منه إلى دراسة «العناصر الأربعة الهواء والنار والتراب والماء»(١). كما درس ظواهر طبيعية كثيرة «كالمغناطيسية والتبلور والتلون والتكهرب»(٢). ولكننا أيضاً لا يمكن أن نقف عند الطبيعيات التي تمثل دور النقيض، بل يجب أن نجمع بين الأطروحة (الميكانيكات) والنقيض (الطبيعيات) في وحدة أعلى تعطيهما حقيقتهما وتكونُ بمثابة المركب منهما، وهذه الوحدة الأعلى عند هيجل هي العضويات «فالعضويات الحية تشمل في تركيبها كل من الناحيتين الميكانيكية والطبيعية»(٣). والعضويات على درجات فبينما يظهر «الشعور في درجته السفلى لدى الحيوانات، يمتلك الإنسان الشعور الذاتي علاوة على قدرته على الاستدلال وامتلاكه العقل أو الروح بالمعنى الهيجلي»(٤).

ثالثاً: فلسفة الروح عند هيجل:

ويأتي القسم الثالث والأخير من فلسفة هيجل ألا وهو فلسفة الروح، وفلسفة هيجل برمتها في حقيقة الأمر إن هي كما يقول فدنج إلاّ «فلسفة للروح من البداية للنهاية. فهذه الفلسفة ما هي إلاّ محاولة تجعل علم الروح علماً مطلقاً»(٥) إذ إن هيجل يقرر بأن «كل شيء روح والروح هو كل شيء»(٦).

إن الفكرة بعد أن كانت مجرد فكرة محضة في المنطق. وبعد أن تخارجت على شكل طبيعة. تعود مرة ثانية وفي نهاية المطاف لتصبح فكرة

---

(١) Findlay. J.N. Hegel. Are -Examination. Ch IX. p. 279.

(٢) Ibid, p. 281.

(٣) Wright. A History of Modern Philosophy. Ch XIV. p.p. 336 - 337.

(٤) Ibid, p. 337.

(٥) Hoffding. A History of Modern Philosophy. Volume 11. Ch III. p. 184.

(٦) Ibid, p. 185.

مطلقة ثرية بالروح غنية بما اكتسبته في طوافها بالعقل والطبيعة بمعاني الكلية والشمول والاطلاق.

ويعالج هيجل في هذا الجزء الأخير من فلسفة الطبيعة الخبرات الثقافية التي تقع في متناول الإنسان مثل علم النفس والقانون والتاريخ والفن والأخلاق والفلسفة. ويقسم هذا الجزء أيضاً إلى ثلاثة أقسام رئيسية: الأول ويسميه الروح الذاتية ومجالها علم النفس أي الحياة العقلية الداخلية للأفراد، ونقيض الروح الذاتية هو الروح الموضوعية ومجالها الحقوق المجردة للأشخاص والأخلاقيات الذاتية والأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية، والقسم الثالث الذي يجمع بين الروح الذاتية والروح الموضوعية في وحدة أعلى وأشمل يسميه بالروح المطلق ومجالها الفن والدين والفلسفة.

أما الجزء الأول الخاص بالروح الذاتية فيقسمه هيجل إلى ثلاثة أقسام هي الأنثرويولوجيا والفينومنولوجيا وعلم النفس والأنثربولوجيا تعالج النفس في حالة اتحادها بالجسم... وتناقش علاقة النفس بالجواهر، وأجناس الإنسانية واختلاف الأعمار... أما الفينومنولوجيا فهي تعالج الشعور والشعور الذاتي والعقل... أما علم النفس فهو يعالج الأشياء المختلفة للحياة العقلية نظرية كانت أم عملية مثل الانتباه والذاكرة والرغبة والإرادة»[1].

وأما الجزء الثاني الخاص بالروح الموضوعية نقيض الروح الذاتية فهو «أجمل أجزاء فلسفة هيجل»[2] كما يقول رايت. ويقسمه إلى ثلاث أجزاء هي:

أ - فلسفة الحق: بمعنى الحق المجرد للأشخاص، ويحددها هيجل «بأن

---

(۱) Encyclopaedia Britannica, Volume 11, p. 383.

(۲) Wright. A History of modern philosophy. Ch XIV. p. 339.

تكون إنساناً وأن تحترم الآخرين كإنسانيين»[1] ويقسم هيجل هذا الجزء إلى ثلاثة أقسام هي:

١ ـ الملكية: فكل إنسان له الحق في أن يمتلك أشياء.

٢ ـ التعاقد الذي يحمي الأفـراد.

٣ ـ الجريمة أو الخطأ الذي يترتب على الاهتمام بالملكية بدون وجه حق وبدون اهتمام بحرية الآخرين. هذا ويقرر هوفدنج بأن «فلسفة هيجل عن الحق لها قيمة كبيرة في تأكيد الترابط بين حياة المنظمات والشخصية التاريخية للدولة ككل»[2].

ب ـ الأخلاقيات الذاتية: وهي تقوم كنقيض للحق المجرد أو لفلسفة الحق الأطروحة الأولى وهي تعالج:

١ ـ حق الفعل المجرد والصوري وهو ذلك الحق الذي يحمل محتوياته إلى الخارج...

ب ـ المظهر الخاص للفعل وهو محتواه الداخلي...

جـ ـ والله باعتباره الغاية النهائية للإرادة»[3].

جـ ـ الأخلاق الموضوعية أو الاجتماعية: وهي الفكرة المركبة من الحق المجرد والأخلاقيات الذاتية. ويقسمها هيجل إلى ثلاثة أقسام هي:

١ ـ الأسرة وهي المؤسسة الاجتماعية الأولى وهي ليست جنسية أو تعاقدية وإنما هي «وحدة أخلاقية»[4] وتقوم الأسرة على دعائم ثلاث وهي: الزواج... الملكية... وتعليم الأطفال.

٢ ـ ويقوم كنقيض للأسرة الأطروحة الأولى المجتمع المنحضر وهو يقوم على الحاجات الاقتصادية المتمثلة في الزراعة والصناعة والتجارة والطبقات الحاكمة.

---

(١) Hegel. The Philosophy of Right (Creat book 46) para 36, p. 21.

(٢) Holfding. A History of Modern Philosophy. Volume 11, Ch III. p. 187.

(٣) Hegel. The philosophy of Right (Creat book 46) para 114, p. 42.

(٤) Wright. A History of Modern Philosophy. Ch XIV, p. 342.

٣ ـ والدولة هي الفكرة المركبة والوحدة الأعلى للأسرة والمجتمع المتحضر «فهي غايتهما وحقيقتهما»[٢] «وتمثل حقيقة الفكرة الأخلاقية»[٣] ولقد أعطى هيجل «الدولة أرفع اعتبار»[٤] وفي الدولة فقط يتمتع المواطن بالحرية المطلقة ويمتلك الحقوق التي توضع، ومع ذلك فالدولة أهم بكثير من أي شخص.

ولقد تعرض هيجل وهو بصدد دراسة الدولة إلى فلسفة التاريخ وذهب فيه إلى أن هناك مراحل أربعة، الأولى مرحلة العالم الشرقي والثانية مرحلة العالم الإغريقي والثالث مرحلة العالم الروماني والرابعة والأخيرة مرحلة العالم الألماني. ويبدأ هيجل فلسفته للتاريخ بدراسة الصين فيقول «وبالامبراطورية الصينية يبدأ التاريخ»[٥].

وتتقدم الروح الغيبية والسحرية في الصين والعالم الشرقي لكي تصبح محاطة بالطبيعة وقواها وبالآلهة عند الإغريق ثم لكي تصبح أكثر تحديدا وتخلصاً من الآلهة عند الرومان، وأخيراً تصبح حقيقة مطلقة عند الأل[illegible] وهنا تمثل «الروح الألمانية روح العالم [illegible]»[٦].

ويرى هيجل أن «تاريخ العالم بكل أشكاله المتغيرة [illegible] [illegible]ناها ما هو إلاّ عملية تقدم وتحقق للروح»[٧].

أما عن الدولة فيرى هيجل «أن الدولة تكون سليمة ال[illegible] قوية البنيان إذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع الصالح المشترك للدولة»[٨] ومن

---

(١) Hegel. The Philosophy of Right (Creat book 46) para 159, p. 58.
(٢) Ibid, para 157. p. 57.
(٣) Ibid, para 257. p. 80.
(٤) Wright. A History of Modern Philosophy. Ch XIV. Sibree. part 1. p. 116.
(٥) Hegel. The Philosophy of History transleted by J. Sibree. part 1. p. 110.
(٦) Ibid, Part IV. p. 341.
(٧) Ibid, Introduction, P. 16.
(٨) Ibid, Introduction, p. 24.

ثم فيجب أن تنصهر الإرادات الفردية في ثنايا الدولة أو يجب «على الإرادات الفردية أن تعمل داخل إطارها»[1].

وأما الجزء الثالث الخاص بالروح المطلق فهو المركب من الروح الذاتية والروح الموضوعية. ويتكون من ذه الثلاثية:

أ - الفن: ويتكون من جوانب ثلاث «الرمزي والكلاسيكي والرومانتيكي المسيحي»[2].

ب - الدين: ويتكون من الدين الطبيعي والدين الروحي ثم دين الروح المطلق وهو تركيب الدينين المتقدمين. ويرى هيجل «أن واجب فلسفة الدين هو إيجاد حل للتناقض بين العقيدة من جهة والعقل أو الشعور الذاتي من جهة أخرى»[3].

جـ - الفلسفة: وهي «التركيب النهائي في نسق هيجل»[4] ومن خلالها يكتشف الإنسان المطلق في كل مراحل الجدل، أي يصبح الإنسان عن طريق الفلسفة عقلياً وحائزاً للشعور الذاتي ويقدر مركزه الخالص في ذلك العالم العضوي والعقلي.

* * *

هذه هي عناصر فلسفة هيجل المثالية، ولقد اعتبرها الفلاسفة مؤرخي الفلسفة مثالية مطلقة لأن أساسها الروح والعقل. إن الروح عند هيجل بعد أن مرت بمذهب الوجود وبالماهية وبالفكرة الشاملة، وبعد أن تخارجت على شكل طبيعة بكل ما فيها من تغييرات وتناقضات، تعود مرة أخرى إلى ذاتها بعد رحلتها تلك لكي تصل في النهاية إلى الفلسفة قمة كل شيء وتاجه، لكي تصل إلى الروح المطلق نهاية مطاف كل شيء.

---

(١) محمد عبد المعز نصر: فلسفة السياسة عند الألمان. الفصل الخامس ص ٥٦.

(٢) Lowith. K From Hegel to Nietzeche. part I. Ch I, p. 36.

(٣) Hoffding. H. A History of Modern Philosophy. Volume 11, Ch III. p 189.

(٤) Wright. A History of Modern Philosophy. Ch. XIV, p. 349.

٢ ـ فلسفة هيجل السياسية

أهم ما تتميز به فلسفة هيجل السياسية أنه أضفى قيمة عالية على «الدولة القومية National state»؛ فالدولة بدلاً من الفرد أو أي تجمع آخر من الأفراد، تشكل الوحدة الهامة والأساسية في النسق الهيجلي. ولقد كان الغرض من فلسفة التاريخ الهيجلية هو إظهار منجزات كل أمة عن طريق الديالكتيك، وأن عبقرية الأمة أو روحها هي الخالق الحقيقي للفن والقانون والأخلاق والدين ومن ثم فإن تاريخ الحضارة يكون تعاقباً للثقافات القومية التي تقدم فيها كل أمة إسهاماتها المتميزة إلى الإنجاز البشري كله.

والدولة عند هيجل هي الموجه للتطور القومي، وهي تمثل التطور الفكري الذي يجمع بين الأسرة والمجتمع المتحضر، فهي جماعها ووحدتهما وحقيقتهما، ويتمثل في الدولة أيضاً نظاماً أخلاقياً، كما تنصهر في إرادتها الحرة إرادات الأفراد على نحو ما بينا.

ومعنى هذا أن فلسفة هيجل السياسية تتضمن عنصرين لهما أهمية خاصة وهما: الجدل الذي قدمه كوسيلة قادرة تستخدم في الدراسات الاجتماعية للتوصل إلى نتائج جديدة لا يمكن التوصل إليها بغير الجدل. والعنصر الثاني هو نظريته عن الدولة القومية باعتبارها تجسيداً للسلطة السياسية.

لقد رأى هيجل أن الأسرة والمجتمع المتحضر والدولة هي المراحل الثلاث لكي يتم السمو الصاعد إلى المطلق، وكلها تهدف إلى جمع الإرادات وتوحيدها في صعيد خدمة الروح أو المطلق.

تنشأ الأسرة من تحول الرباط الطبيعي بين الجنسين إلى رباط روحي بالزواج والزواج لا يقوم على عاطفة المتعاقدين وإرادتهما فحسب، بل ينبغي أن يستند إلى دعامة العقل، ويستهدف إنجاب الأطفال أولاً، ودعم الحياة الاجتماعية والدولة ثانياً. ويتجلى استمرار الأسرة مادياً ومعنوياً في الاشتراك بالثروة والتعاون في تربية الأبناء. وقد نادى هيجل بتحريم تعدد

الزوجات، ومنع الطلاق إلا في أحوال نادرة، ولكن لما كان رباط الأسرة هو رباط عارض مؤقت يزول بوفاة الزوجين، أو بالطلاق، لذلك اتجهت مجموعة الأسرة إلى الاجتماع والتعاون لرعاية مصالحها الخاصة والسهر على صونها وحمايتها، ومن هنا ينشأ «المجتمع المدني أو المتحضر Civil Society».

وإذا كانت الأسرة تمثل «الأطروحة Thesis» طبقاً للديالكتيك الهيجلي، فإن المجتمع المدني يمثل «النقيض Antithesis». والمجتمع المدني يعبر تقريباً في نظر هيجل عن مفهوم الأشكال الاجتماعية التي يدرسها الاقتصاد السياسي بالإضافة إلى التنظيم القضائي؛ ذلك أن غرض الاجتماع الاقتصادية تلبية حاجة الأفراد، فهو لذلك مرحلة ضرورية من مراحل الروح الموضوعي، ولكنها مرحلة دنيا تعالج صلات خارجية، وتسعى إلى كفاية احتياج كل فرد عن طريق عمل الجميع. ولا شك أن تعارض مصالح الناس كأفراد وتداخلها يرفع من شأن العمل، ويعلي قيمته، ولكنه يسبغ على العمل صبغة آلية متزايدة، حتى يستعيض بالآلة في نهاية الأمر عن فاعلية الإنسان.

وقد اهتم هيجل اهتماماً خاصاً بإظهار أن التفاعل الاقتصادي لا ينتج عنه عدالة عضوية تلقائية، وأنه لا بد من قيام سلطة تردع الجريمة، وتفرض واجب التقيد بالقانون، ومراعاة الصيغ الشرعية. إلا أن هذا النوع من العدالة سلبي، ومن الضروري تجاوزه بتنظيم إيجابي للعمل، تنظيم يتغلب على مساوىء الأمور العارضة كاختلاف الآراء، وتباين فرص الإنتاج، وتنوع العلاقات الدولية وتضاربها، تنظيم لا يرغم المحرومين على قبول حالة الاستقرار بأفكار فرديتهم، بل يعمل على إخراج الأفراد من عزلتهم، وربطهم من جديد بالواقع الكلي، بالدولة.

والدولة هي الفكرة «المركبة Synthesis» للأسرة والمجتمع المدني. يقول هيجل «الدولة هي الجوهر الاجتماعي الذي بلغ رتبة الوعي بذاته، وهي تضم مبدأ الأسرة ومبدأ المجتمع المدني معاً. وأن الوحدة التي تمثلها

عاطفة الحب في الأسرة هي عينها كنه الدولة، على أن الدولة قد سمت خلال المبدأ الاجتماعي عن مستوى الأسرة والمجتمع معاً، فبلغت بالإرادة الحرة التأملية شكل الكلي الواعي»[1].

الدولة هي الواقع الكلي عينه، إنها الروح ذاته متجلياً في مظهر حسي. هي تشتمل:

١ ـ على تشكلها الداخلي من حيث أنه نمو يضاف إلى ذاته، وهذا يعني الحق الداخلي للدولة، أو التشريع.

٢ ـ وعلى الدولة من حيث إنها كائن يتصل بكائنات، وهذا يعني الحق الخارجي للدولة.

٣ ـ وهذه الكائنات ليست سوى مراحل في نمو الفكرة الكلية للروح حال تجسدها الواقعي. وهذا يشير إلى تاريخ العالم.

ويجب أن ننتبه إلى أن الدولة من حيث هي روح حي «لا يمكن أن تكون إلاّ ككل حي يتمايز بتجسده في فاعليات خاصة، تنبثق كلها من حقيقة كلية واحدة، وتولد على نحو مستمر متصل من هذه الحقيقة العقلية عينها كنتيجة لها: فالتشريع هو توزيع سلطان الدولة توزيعاً عضوياً. . . بل هو العدالة الحية باعتبارها واقع الحرية إبان نمو جميع التحديات العقلية»[2].

تقابل الدولة نقائص الأسرة، وتفكك أواصرها كما تقابل تشتت الأفراد في المجتمع الاقتصادي وتنابذهم؛ تقابل ذلك كله بمحو كل نقيصة، ونفي كل نزاع فهيجل لا يتصور الدولة من حيث علاقاتها بالأفراد، واتصافها بأنها ضامن أوحد يضمن حرياتهم أو يحدها، بل إنه يتصور الدولة بذاتها، يتصورها في فاعليتها الخاصة، واستقلالها التام، تلك الفاعلية المتجلية في القانون، وذاك الاستقلال الممثل بالحكومة.

---

(١) Hegel. Phenomenology E. spirit, p. 379.

(٢) Ibid, p. 147.

آمن هيجل إيماناً مطلقاً بسلطة الدولة غير المحدودة، وبعدم مسؤوليتها التامة، وهما نتيجتان من نتائج تميز الدولة بأنها ذات سلطان كلي، وسيادة كلية. غاية الدولة عند هيجل تحقيق الكلي، تحقيق المثل أو الروح، وليست غايتها ضمان مصلحة الأفراد التي تستطيع أن تضحي بها عند الاقتضاء. وإذا علمنا أن عمل الدولة الرئيسي ينحصر في إعادة الفرد إلى بوتقة الدولة الكلية؛ أدركنا أن في وسع الدولة أن تتدخل لمنع شطط الإثرة، ووضع حد - بالقانون - لتعسف الإرادة الفردية وجموحها. وبهذا المعنى تكون الدولة حرة تماماً؛ إنها حرة لأنها بريئة من كل إثرة، وهي تجعل المواطنين أحراراً بالقانون جوهر الإرادة الحرة. يقول دافنج: «بدأ هيجل من الإرادة، إلا أن الإرادة عنده ليست صفة أو قدرة تتصل بالفرد... إنها ليست فردية مؤقتة ولكنها كلية أبدية. والحرية مثل الإرادة كلية وأبدية... والإرادة كتجريد نهائي هي الإرادة الحرة التي تريد الإرادة الحرة»[1] ويقول Maxey: «ليس ثمة حرية فردية في التصور الهيجلي، فحرية الفرد تستقي من حرية الدولة الكلية الضرورية، ومن منطق اتحاده العضوي بها»[2]. ويستنتج من هذا أن «السيادة لا تتصل بأي تعاقد اجتماعي يقوم بين الأفراد، ولكنها تنجم عن الوحدة الضرورية للدولة ذاتها»[3].

لا حرية فردية، ولا إرادة فردية؛ الحرية هنا حرية كلية ومن ثم فهي تمثل حرية الجميع، لا حرية البعض أو حرية الفرد. يقول هيجل: «أدرك العالم الشرقي أن الحرية تتصل بالفرد الواحد One، وأدرك الإغريق والعالم الروماني أن الحرية هي حرية البعض Some (الصفوة أو القادة) وأدرك الألمان أن الحرية هي حرية الجميع All»[4].

---

(١) Dunning: Political Theories. Book III. P. 155.

(٢) Maxey: Political Philosophies. P. 499.

(٣) Ibid: P. 499.

(٤) Hegel: Philosophy of History. P. 104.

إلا أن ثمة مشكلة كبيرة تعترض هيجل هنا وهي أنه إذا كانت الدولة كلية، والإرادة كلية، والحرية كلية، وعمل الدولة كلي فكيف نفسر قيام الأفراد الذين يديرون دفتي الدولة؟ إن هيجل يذهب هنا للتغلب على هذه المشكلة إلى أننا يجب أن نبحث عن نمط من أنماط تركيب الدولة يساعدها على أن تتحرك كما يتحرك العضو الحي، ووجد أن الحل الأمثل هو الحكم المطلق المستبد الذي يجسد وحده اتصاف الدولة بالصفة الكلية. إن رجل الدولة هو الفرد الذي يجسد مبدأ سلطة الدولة، ومن الواجب احترام الدولة وتقديسها واعتبارها إلّهاً على الأرض. نعم إن هيجل يتحدث عن حرية المواطنين، ولكنه يقصد الحرية السياسية، والمساواة السياسية؛ أي الحرية في ظل القانون، والمساواة أمامه.

هكذا افترض هيجل أن إرادة الحاكم الفرد؛ الملك المستبد تنزع إلى الكلي، ولا يمكن أن يتسرب إليها التعسف والهوى، ولكنه يظل صامتاً لا يتحدث عن الضمان الضروري المؤيد لصحة افتراضه هذا. إلا أن تصور هيجل للحاكم بأمره أو للأمير يختلف عن تصور مكيافيلي لأميره، فبينما يرى مكيافيلي أن الأمير يستمد سلطته من الدهاء والقوة والمكر، يذهب هيجل إلى أن الملك المستبد يستقي سلطانه من تقمصه روح شعبه، وأن علاقته بهذا الشعب أشبه بعلاقة الله بالكلمة، علاقة اتحاد عميق بأصل مشترك هو الإرادة. ولهذا فهو يعترف بسلطة تشريعية يبدو أنه يريد وضعها بين يدي فئة من المواطنين جعلت همها الأكبر العناية بأهداف كلية، أي فئة من الفلاسفة والأساتذة على شريطة أن تقتصر مهمة هؤلاء على البحث في المسائل الداخلية وحدها؛ لأن الأمور الخارجية منوطة كلها بالأمير وحده. كما ألمح إلى ضرورة وجود سلطة إدارية تقوم إلى جانب السلطة التشريعية، وهما معاً يخضعان أو يتوحدان في سلطة الملك المستبد.

ثمة سلطات ثلاث إذن عند هيجل هي: «السلطة التشريعية Legislative» و«السلطة الإدارية Administrative» و«السلطة الموناركية Monarchic»، والسلطتان الأولى والثانية لا تختلفان عما ذهب إليه الفلاسفة

السابقين، أما السلطة الموناركية أو الملكية فلقد أعطاها هيجل أهمية قصوى؛ لأنها تمثل عنده القوة الموحدة التي توحد وتربط بين السلطتين الأخريتين، كما تمثل الفكرة المركبة Synthesis التي تجمع بين التشريع (الأطروحة) وبين الإدارة أو التنفيذ (النقيض). ومن ثم فالموناركية وهي الفكرة المركبة تحق الكمال العقلي، كما أن تطور الدولة في هذا الشكل يحقق نمطاً نموذجياً لها[1].

مجد هيجل الدولة القومية ورفعها فوق مصاف الأفراد الأعضاء فيها، ورأى أن الدولة ما هي إلا المركب أو الحركة الثالثة في سير النظم السياسية والاجتماعية من أسرة تقوم على التعاون والمسؤولية إلى مجتمع يقوم على التنافس والتناحر ثم أخيراً إلى دولة قومية تجمع شمل أمة من الأمم، وتوفق بين المسؤولية العائلية وبين التنافس الفردي بما تحققه للمواطنين من حرية حقيقية قوامها الواجب والخضوع للقانون. غير أننا نلاحظ أن هيجل يستخدم الجدل بطريقة تخدم أغراضه الخاصة، ولا يسير مع منطقة حتى النهاية. ذلك أنه من المفروض طبقاً للجدل الهيجلي أن تكون الدولة بدءاً جديداً لحركة ديالكتيكية أخرى، لكن هيجل جعل الدولة غاية ونهاية التطور التاريخي، فهي وحدها الأداة الحضارية لتنفيذ رسالة التاريخ والعالم الروحية، وليس لشعب من الشعور أن يتحرك إلا داخل نطاقها وليس له أن يحاول تحقيق مصالحه إلا عن طريقها.

ليس ثمة دولة عالمية إذن، أو جامعة دولية عند هيجل، ذلك أن العالم الاجتماعي الوحيد الذي يتحقق تاريخياً هو الدولة، وكل شيء يتصوره الإنسان فوق الدولة ليس سوى خيال لا يليق بالفيلسوف. الدولة مظهر الكلي في الأرض، والتاريخ لا يتناول إلا الشعوب التي شكلت دولاً، فيعني بالأساس الروحي لكل دولة بالدرجة الأولى. وإن من يتأمل في سير التاريخ وتقدمه يجده خاضعاً لعقل عام؛ فما تاريخ العالم إلا عملية عقلية،

---

(١) Dunning: Political Theories, Book III. P. 162.

وروح العالم هي القوة الرائدة لتقدمه، والأدوات التي تتخذها تلك الروح للوصول إلى أغراضها هم عباقرة الأمم وأبطالها، وكل شعب يعلو إلى المجد والقوة إنما يعبر عن جانب من جوانب الروح العامة، فإذا ما ظفرت الروح العامة بغايتها منه، تنازل ذلك الشعب عن قوته وسلطانه لشعب آخر(١).

إن اللحظة الأولى والهامة في سير التاريخ تكمن في صيانة الشعب والدولة ووقاية مرافق حياتهما، وبتحقيق هذه الغاية يستحق رجال التاريخ العظام أن يدعوا أبطالاً. «إنهم ليسوا أولئك الذين اكتشفوا الحل المناسب المفروض وأرادوه وحققوه، بل هم من عرفوا ما يجب عمله. ومن تجلت فيهم متطلبات الظروف، وما كان من الضروري تحقيقه»(٢).

صبغ هيجل إذن على الدولة صبغة القداسة، فاعتبرها مصدر كل الإرادات الفردية، بل ومصدر كل القيم وكل الحقائق الروحية، ويكتسب الإنسان الوعي الكامل حينما يشارك في الحياة السياسية والاجتماعية الأخلاقية العادلة، إذ أن الدولة بقوانينها وتنظيماتها العامة المسايرة للعقل تهيىء للإنسان الإرادة العامة التي بدون الاتحاد بها لا تقوم قائمة لأية إرادة خاصة. فالدولة هي الفكرة الكاملة المقدسة كما توجد على الأرض، وهي هدف التاريخ، وتبلغ الحرية فيها مرتبة الموضوعية. وهذا يتحقق حينما يطيع الناس القوانين؛ لأن القانون هو الحالة الموضوعية للروح، وهو الإرادة في أصدق أشكالها، فمن أطاع القانون فقد أطاع نفسه. وتتركز في شخصية الملك إرادة الدولة، ومن ثم فهو يمثل السيادة التي تتبع الدولة.

الدولة إذن في نظر هيجل هي تجسيد السلطة السياسية؛ وسلطة الدولة كما تصورها تعتبر مطلقة ولكنها ليست تحكمية، إذ لا بد أن تمارس سلطاتها التنظيمية في ظل القانون. إلا أن الهيجيلية كانت في جوهرها

---

(١) أحمد أمين ـ وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة ص ٣٧٦

(٢) Hegel: Philosophy of History. P. 556.

تمجيداً للقوة، لأنها وضعت الدولة فوق متناول القانون، بل وفوق أي نقد أخلاقي، فأخضعت الفرد للدولة خضوعاً كاملاً.

ب ـ ماركس والماركسية

آمن ماركس(*) كما آمن رفيق عمره إنجلز(**) بالديالكتيك ولكنهما قلبا الأساس الروحي لهذا الجدل إلى أساس مادي بحت يقول ماركس: «يرى هيجل أن حركة الفكر؛ هذه الحركة التي يشخصها ويطلق عليها اسم الفكرة هي الإله (الخالق، الصانع) للواقع... أما أنا فإني أرى العكس: إن حركة الفكر ليست إلا انعكاساً لحركة المادة منقولة إلى دماغ الإنسان ومتحولة فيه»[1]. ويقول إنجلز: «إن وحدة العالم ليست في كيانه، بل في ماديته... ولا يوجد قط، ولا يمكن أن يوجد أبداً في أي مكان، مادة بدون حركة، ولا حركة بدون مادة... ولكن إذا تساءلنا... عن ماهية الفكر والإدراك، وعن مصدرهما، نجد أنهما نتاج الدماغ الإنساني، وأن الإنسان نفسه هو نتاج الطبيعة... وإذ ذاك يغدو من البداهة أن نتاجات دماغ الإنسان التي هي أيضاً، عند آخر تحليل، نتاجات للطبيعة، ليست في تناقض بل في إنسجام مع سائر الطبيعة... لقد كان هيجل مثالياً، يرى أن أفكار دماغنا لم تكن صوراً أو انعكاسات للأشياء الواقعية، بل على العكس من ذلك ذهب إلى أن الأشياء وتطورها ليست إلا صوراً تعكس الفكرة التي كانت موجودة، ولا أعلم أين، قبل وجود العالم»[2].

لقد كانت فلسفة هيجل تعالج تطور العقل والأفكار، كانت فلسفة

(*) ماركس: كارل ماركس: فيلسوف وسياسي ألماني عاش ما بين عامي ١٨١٨ ـ ١٨٨٣ من أهم مؤلفاته: رأس المال، بؤس الفلسفة، نقد الاقتصاد السياسي.

(**) إنجلز: فريدريك إنجلز: فيلسوف سياسي ألماني عاش ما بين عامي ١٨٢٠ ـ ١٨٩٥ من أهم مؤلفاته: ضد دوهرينج، لودفيج فورباخ، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة.

(١) ماركس: رأس المال. المجلد الأول. آخر الطبعة الثانية.

(٢) إنجلز: ضد دوهرينج ـ الشروح والتعليقات.

مثالية تجعل تطور الطبيعة وتطور الإنسان وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور العقل، وقد احتفظ ماركس وإنجلز بفكرة هيجل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم، ولكنهما طرحا وجهة النظر المثالية المفروضة مسبقاً، ولاحظا أنه بالاستناد إلى الحياة، ليس تطور العقل هو الذي يفسر تطور الطبيعة، بل إن الأمر على العكس تماماً، إذ يجب أن نعيد منشأ العقل إلى الطبيعة، إلى المادة... وخلافاً لهيجل إذن كان ماركس وإنجلز ماديين[1].

لقد كان ماركس وإنجلز يريان في ديالكتيك هيجل المذهب الأعمق والأوسع والأثمن، ووضعاه فوق مذهب التطور، ورأيا أن المذهب الأخير فقير المضمون، وحيد الجانب، يشوه ويفسر السير الواقعي للتطور الذي يتميز أحياناً بقفزات وكوارث وثورات في الطبيعة والمجتمع[2]. ولكنهما أنقذا الديالكتيك الهيجلي من مثاليته بإدخاله في مفهوم مادي للطبيعة، تكون الطبيعة فيه هي محك اختبار الديالكتيك. يقول إنجلز: «إننا كلينا، ماركس وأنا، كنا وحدنا تقريباً اللذين عملا لإنقاذ الديالكتيك الواعي (من المثالية بما فيها الهيجلية نفسها)، وذلك بإدخاله في المفهوم المادي عن الطبيعة. إن الطبيعة هي محك الاختبار للديالكتيك ويجب القول بأن العلوم الطبيعية الحديثة قد قدمت لهذا الاختبار مواد غنية إلى أقصى حدود الغنى (كتب هذا قبل اكتشاف الراديوم والالكترونات وتحول العناصر،... إلخ) وهذه المواد تزداد كل يوم. وهكذا أثبتت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل، في نهاية المطاف، على نحو ديالكتيكي لا على نحو ميتافيزيقي»[3].

ليس ثمة شيء ثابت راكد، وليس ثمة شيء تام الصنع. فكل شيء في تحرك وتحول «يغشاه ديالكتيك متصل الصيرورة، دائم الحركة، بحيث يمكن أن نقرر أن حركة المادة هي وحدها الأبدية الدائمة. يقول إنجلز:

(١) لينين: ماركس - إنجلز - الماركسية ص. ص ٥٧ - ٥٨.
(٢) نفس المرجع: ص ٥٧.
(٣) إنجلز: ضد دوهرينج ص ١٥.

«ليس هنا من أمر نهائي، مقدس، أمام الفلسفة الديالكتيكية؛ فهي ترى على كل شيء، وفي كل شيء، خاتم الهلاك المحتوم، وليس ثمة شيء قادر على الصمود في وجهها غير الحركة التي لا تنقطع، حركة الصيرورة، حركة التصاعد أبداً دون توقف من الأدنى إلى الأعلى، وهذه الفلسفة نفسها ليست إلا مجرد انعكاس هذه الحركة في الدماغ المفكر، ومن ثم فالديالكتيك هو: علم القوانين العامة للحركة، سواء في العالم الخارجي أم في الفكر البشري»[1].

ذهب ماركس وإنجلز إذن إلى أن المادة أساس كل شيء، وجوهر كل فكر وأخلاق، وأن الاقتصاد هو العامل الهام في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. والمادة عند ماركس هي كل ما يوجد، ومظاهر الوجود المختلفة ناتجة عن تطور متصل للقوى المادية. كما أن نمو الحياة الإنسانية فردية واجتماعية وحضارية إنما تقاس بدرجة القوى المادية، علاوة على أن المادة والإنتاج هما شرطا تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام.

والحياة الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بثلاثياته أي «القضية Thesis» و «النقيض Antithesis» و «المركب Synthesis»، بمعنى أن الحياة الاقتصادية تسير وفق ديالكتيك محك اختباره الطبيعة.

ويمكن تلخيص كتاب ماركس الرئيسي (رأس المال) في القضايا الأربع التالية:

١ - إن القيمة الحقة لكل سلعة تعادل كمية العمل ا لمتحقق فيها، بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة؛ «فالعنصر المشترك بين جميع السلع ليس هو العمل المملوس في فرع معين من الإنتاج، وليس هو عملاً من نوع خاص، بل هو العمل الإنساني المجرد، العمل الإنساني

(١) إنجلز: لودفيج فورباخ، ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ص ١٥.

بوجه عام»[1]. وكمية القيمة تتحدد بكمية العمل الضروري اجتماعياً، أو بوقت العمل الضروري اجتماعياً لإنتاج سلعة معينة[2]. فقيمة السلعة تتعادل مع كمية العمل المبذول فيها وهنا يقرر ماركس: «أن المنتجين، حين يعتبرون منتجاتهم المختلفة متساوية عند تبادلها، يقررون بذلك أن أعمالهم المختلفة متساوية، وهم لا يدركون ذلك ولكنهم يفعلونه»[3]، «إن السلع بوصفها قيماً ليست إلا كميات محدودة من وقت العمل المتجمد»[4].

٢ - إن النظام الرأسمالي يحرم العامل جزءاً من قيمة عمله، وهذا الجزء هو الزيادة في قيمة ربح صاحب المال، ويظل هذا الربح يتكدس أكثر فأكثر فيكون رأس المال. فرأس المال إذن هو سرقة متصلة لعرق العاملين، كما أنه أداة سيطرة صاحب العمل على العامل، فالأول لا يدفع للثاني قيمة عمله، وإنما يدفع إليه فقط ما يكاد يسد رمقه. يقول لينين: «في درجة ما من تطور إنتاج السلع يتحول النقد إلى رأس مال - لقد كانت صيغة تداول السلع: س (سلعة) - ن (نقد) - س (سلعة)، أي بيع سلعة في سبيل شراء غيرها، أما صيغة رأس المال العامة فهي بالعكس: ن - س - ن مع ربح، أي شراء في سبيل بيع مع ربح. وهذه الزيادة (الربح) في القيمة الأولى للنقد الذي وضع قيد التداول هي ما يسميه ماركس القيمة الزائدة. وزيادة المال هذه في التداول الرأسمالي واقع معروف لدى الجميع؛ إن هذه الزيادة بعينها هي التي تحول المال إلى رأسمال بوصفه علاقة إنتاج اجتماعية خاصة، محددة تاريخياً، ولا يمكن للقيمة الزائدة أن تنجم عن تداول البضائع أو السلع؛ لأن هذا التداول لا يعرف سوى تبادل أشياء متعادلة، ولا يمكن

(١) لينين: ماركس - إنجلز - الماركسية. ص ٢٥.
(٢) نفس المرجع: نفس الموضع.
(٣) ماركس: رأس المال. المجلد الأول ص ٢٥.
(٤) ماركس: مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي ص ٦.

لها أيضاً أن تنجم عن ارتفاع الأسعار، لأن الخسائر والأرباح لدى كل من المشترين والبائعين تتوازن[1] فمن أجل الحصول على القيمة الزائدة «يجب أن يتمكن صاحب المال من اكتشاف سلعة في السوق، لها قيمة استعمالية تتمتع بميزة خاصة. هي أن تكون مصدراً للقيمة»[2]. أي سلعة تكون عملية استهلاكها في الوقت نفسه عملية تخلق قيمة. وبالفعل هذه السلعة موجودة؛ إنها قوة العمل الإنساني. إن استهلاكها إنما هو العمل، والعمل يخلق القيمة. إن صاحب المال يشتري قوة العمل بقيمتها التي يحددها، كما يحدد قيمة كل سلعة أخرى... وحين يشتري صاحب المال قوة العمل يصبح من حقه أن يستهلكها، أي أن يجعلها تعمل طوال النهار ولنقل ١٢ ساعة ولكن العامل حين يعمل ٦ ساعات (أي وقت العمل الضروري) يعطي إنتاجاً يغطي نفقات إعالته، وفي الساعات الست الأخرى (أي وقت العمل الزائد) يعطي إنتاجاً زائداً لا يدفع الرأسمالي أجرة عنه[3].

ومن ثم تراكم كمية معينة من المال في أيدي عدد من الأفراد هو في الأصل نتيجة عرق العاملين، الذي سرقه الرأسماليون، نتيجة احتكار عمل العاملين، وعملهم الزائد منه على وجه الخصوص.

٣ إن الصناعة الآلية، متى استخدمها الطمع والجشع تؤدي الى أن يتغلب كبار الماليين على الضعاف من منافسيهم وتأليف شركات قوية تستغل المال إلى أبعد حد، وينتهي الماليون المتواضعون، وأهل الطبقة الوسطى إلى الانضمام إلى صفوف المعوزين، فتقف الطبقتان الرأسمالية والعاملة وجهاً لوجه. ولا ينطبق هذا على العامل الصناعي فحسب، بل وعلى العامل الزراعي أيضاً، بل إن الأمر بالنسبة إلى العامل الزراعي يكاد يكون أسوأ ذلك لأن «تبعثر العمال الزراعيين على

---

(١) لينين: ماركس ـ إنجلز ـ الماركسية ص ٢٧.
(٢) ماركس: رأس المال. المجلد الأول ص ٢٧.
(٣) لينين: ماركس ـ إنجلز ـ الماركسية ص ٢٧.

مساحات كبرى يحطم قوة مقاومتهم، في حين يزيد التجمع قوة مقاومة عمال المدن»[1]. إن كل تقدم في الزراعة الرأسمالية هو تقدم في فن نهب العامل وحسب بل وفي فن نهب الأرض أيضاً.

٤ ـ إن الطبقة العاملة وهي الحاصلة على الحق والعدد والقوة، ستفوز حتماً على الرأسماليين، فتنتزع الملكيات وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع؛ فيتناول كل قيمة عمله كاملة، ويجد فيها ما يكفي لإرضاء جميع حاجاته ويزيد. وبهذا يخلص ماركس إلى «أن المجتمع الرأسمالي سيتحول حتماً إلى مجتمع اشتراكي. وهو يستخلص ذلك استخلاصاً تاماً.. من القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث... ذلك هو الأساس المادي الرئيسي لمجيء الاشتراكية الذي لا مناص منه. إن المحرك الفكري والمعنوي، العامل المادي لهذا التحول، إنما هو البروليتاريا التي تثقفها الرأسمالية ذاتها وإن نضال البروليتاريا ضد البرجوازية، الذي يتخذ أشكالاً مختلفة. ومحتوى يغتني باستمرار، يصبح حتماً، نضالاً سياسياً يرمي إلى استيلاء البروليتاريا على الحكم السياسي (ديكتاتورية البروليتاريا). ولا بد لعملية جعل الإنتاج اجتماعياً من أن تجعل وسائل الإنتاج ملكية مشاعية، وأن تؤدي إلى انتزاع الملكية من مغتصبيها»[2].

المادية الجدلية:

وتقوم المادية الجدلية عند ماركس على قوانين ثلاثة هي:

١ ـ قانون وحدة الأضداد وصراعها: كل شيء طبيعي، وكل ظاهرة تشتمل على طرفي تضاد، ولا يمكن أن يظل هذان الطرفان في سلام، فمن المحتم أن يتولد الصراع بينهما وهذا الصراع لا يقضي على وحدة الشيء أو الظاهرة، بل يفضي إلى تغلب الطرف المعبر عن التقدم على الطرف

---

(١) كارل ماركس: رأس المال. المجلد الأول نهاية الفصل ١٣.

(٢) لينين: ماركس ـ إنجلز ـ الماركسية ص.ص ٤١ ـ ٤٢.

الآخر فيحدث التحول، وهذا هو السبيل إلى التطور. ويرى ماركس أننا نجد في الشيء الواحد الحار والبارد، الصلابة والليونة، الحياة والموت، اليقظة والنوم، الأنانية والغيرية، وأن التحول يحدث حينما يتغلب طرف على الآخر دون القضاء على وحدة الشيء. وبالتطبيق على الواقع السياسي نجد أن المجتمع الرأسمالي يشتمل على البروليتاريا والبورجوازية، وكل طبقة منهما تفترض وجود الطبقة الأخرى ـ على الرغم من تناقضهما ـ إذ أنهما يؤلفان وحدة النظام الرأسمالي.

٢ ـ **قانون الانتقال من التغير الكمي إلى التغير الكيفي**: ويوضح هذا القانون كيف يسير التطور: فالتغير الكمي يحدث من ناحية المقدار، أما التغير الكيفي فيحدث من التحول في الكيف أو الصفات، ويرى ماركس أنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتتزايد فإن التغير الكيفي لا يلبث أن يتم. كما يرى أنه إذا اختفت الملكية الرأسمالية وهي الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالي، وحلت محلها الملكية الاشتراكية فإن نظاماً جديداً يحل محل النظام الرأسمالي وهو النظام الاشتراكي. وبينما يحدث التغير من الرأسمالية إلى الاشتراكية فجأة أي بالانقلاب الثوري المباغت، نجد أن الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغير المستمر البطيء.

٣ ـ **قانون سلب السلب**: وهذا القانون يكشف عن الاتجاه العام للتطور في العالم المادي، فتاريخ المجتمع الإنساني يتألف من حلقات نفي أو سلب النظم الجديدة للنظم القديمة. فقد قضى مجتمع الرقيق على الشيوعية البدائية، وقضى مجتمع الإقطاع على مجتمع الرقيق، وقضت الرأسمالية على مجتمع الإقطاع، ثم قضى المجتمع الاشتراكي على مجتمع الرأسمالية. وكل نظام يشتمل في نفسه على مبادىء كامنة في ذاته تكون هي السبب في القضاء عليه فالمجتمع الرأسمالي يحوي في ذاته على مبادىء انهياره. ولا يعني السلب أن الجديد ينسخ القديم كله، بل الواقع أنه يستبقي من القديم أفضل ما فيه فيدمجه في الجديد، ويرفعه إلى أعلى. إذن فالتطور يشتمل على عدد لا حصر له من السلوب المتتابعة، أو هو استمرار تغلب الجديد على القديم إلى ما لا نهاية.

المادية التاريخية:

يتطور المجتمع ويتقدم طبقاً للتنظيم الاقتصادي ولأساليب الإنتاج أو المادة بوجه عام. ويرى ماركس أن الإنتاج المادي هو أساس تطور المجتمع، وأن العمل هو أساس الحياة والوجود. ويرى ماركس أن الدراسة التاريخية للمجتمع كشفت لنا عن خمسة أشكال أو صور متعاقبة لأساليب الإنتاج، وأن المجتمعات تمر بهذه الأشكال الخمسة وهي: المجتمع الشيوعي البدائي، ومجتمع الرقيق، ومجتمع الإقطاع، والمجتمع الرأسمالي، والمجتمع الاشتراكي، وهذا المجتمع الأخير يرى ماركس أنه سينتهي حتماً إلى المجتمع الشيوعي حيث لا طبقات ولا فوارق ولا ملكيات خاصة.

ويرى ماركس أن المادية التاريخية ترينا أن المجتمع الإنساني الذي ابتدأ بالنظام الشيوعي لا بد وأن ينتهي حتماً إلى النظام الشيوعي، وأن كل نظام جديد يحتفظ لنفسه طبقاً لقانون سلب السلب ببعض خصائص النظام الذي سبقه.

إلا أن ثمة نقد هام يمكن أن يوجه إلى مادية ماركس التاريخية، ذلك أن توقف الديالكتيك فجأة عند المجتمع الشيوعي ليس له ما يبرره، فإذا كانت الحركة المادية دائمة أو بمعنى أدق إذا كانت الحركة في حالة صيرورة مستمرة فإننا لا نفهم دواعي توقفها المفاجيء عند مرحلة المجتمع الشيوعي. وكان الأولى بماركس أن يقرر - اتفاقاً مع مذهبه العام - أن التاريخ يعيد نفسه، وأن السلسلة التي قدمها لا تلبث أن تعود وتتكرر، أو أن يقرر بأن الديالكتيك سوف يكشف باستمرار عن مراحل جديدة تتخطى مرحلة المجتمع الشيوعي.

مصادر الماركسية الثلاثة:

يعتبر مذهب ماركس «الوريث الشرعي لخير ما أبدعته الإنسانية في القرن التاسع عشر: الفلسفة الألمانية، والاقتصاد السياسي الإنجليزي،

والاشتراكية الفرنسية»[1]. ومن ثم يتضح أن مصادر الماركسية تتركز على هذه المحاور الثلاثة:

١ ـ **الفلسفة الألمانية**: دافع ماركس وإنجلز بكل حزم عن المادية الفلسفية، وبينا مراراً عديدة الأخطار التي تنجم عن الابتعاد عن المادية الفلسفية أو توجيه النقد لها. ولكن ماركس لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر، بل دفع الفلسفة خطوات إلى الأمام، فأغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ولا سيما بمكتسبات مذهب هيجل الذي قاد بدوره إلى مادية فيورباخ(*) وأهم هذه المكتسبات الديالكتيك، ونسبية المعارف الإنسانية التي تعكس المادة في تطورها الدائم. ولقد عمق ماركس المادية الفلسفية وطورها، فانتهى بها إلى نهايتها المنطقية، ووسع نطاقها من معرفة الطبيعة إلى معرفة المجتمع البشري[1].

٢ ـ الاقتصاد السياسي الإنجليزي:

لاحظ ماركس أن النظام الاقتصادي يشكل الأساس الذي يقوم عليه البناء الاجتماع والسياسي والثقافي... إلخ، فعكف على دراسة عميقة للنظام الاقتصادي ظهرت في مؤلفه الضخم (رأس المال).

لقد تكون الاقتصادي السياسي الكلاسيكي قبل ماركس في إنجلترا، أكثر البلدان الرأسمالية تطوراً، خصوصاً عند آدم سميث ودافيد ريكاردو اللذين ذهبا إلى تقرير نظرية فائض القيمة، وواصل ماركس عملهما، فأعطى هذه النظرية أساساً علمياً خالصاً وطورها بصورة متكاملة وناضجة، بحيث أصبحت تشكل حجر الزاوية في نظرية ماركس الاقتصادية.

---

(١) لينين: ماركس ـ إنجلز ـ الماركسية، ص ٦٩.

(*) فيورباخ: لوردفيج فيورباخ، عاش ما بين عامي ١٨٠٤ ـ ١٨٧٢ فيلسوف مادي وملحد ألماني.

(٢) نفس المرجع. ص ٧٠.

٣ ـ الاشتراكية الفرنسية:

عندما انهار النظام الإقطاعي، ورأى المجتمع الرأسمالي الحر النور، تبين فوراً أن هذه الحرية تعني نظاماً جديداً لاضطهاد العمال واستثمارهم، فقامت الثورات العاصفة في كل مكان في أوروبا وخاصة في فرنسا، موضحة أن النضال الطبقي هو أساس كل تطور وقوته المحركة. ولقد كان للثورة الفرنسية أثرها في بيان ضرورة النضال، وضرورة القضاء على سيطرة الإقطاع ورأس المال، في سبيل إقامة مجتمع اشتراكي تقوم على رأسه الطبقة العاملة أو البروليتاريا. ولقد بينت مادية ماركس الفلسفية الطريق الواجب سلوكه من قبل البروليتاريا للخروج من العبودية الفكرية[1] والاقتصادية.

الجانب السياسي للماركسية:

والجانب السياسي للماركسية هو محورها وجوهرها، وهو متوافق تماماً نظريته الديالكتيكية وفلسفته المادية. ولا زال مداد الأقلام يسيل بغزارة حول فلسفة ماركس السياسية، كما كتبت لآرائه النجاح عند تطبيقها في كثير من المجتمعات التي لا زالت تعيش بين ظهرانينا حتى هذه الأيام.

والماركسية لا تقوم على الأوهام، ولا ترتكز على الأحلام؛ إنما تنطلق من مفهوم الإنسان بوجه عام، وتنظر في الوقت عينه في علاقة هذا الإنسان بالبيئة التي تكتنفه، كما أنها تضع في اعتبارها الظروف الاجتماعية والتاريخية بما فيها من أوضاع طبقية واقتصادية تلازم الإنسان، وتحدد أخلاقه، وأهدافه العليا.

والإنسان في نظر الماركسية مفهوم نسبي بالدرجة الأولى؛ ذلك أن مفهوم الإنسانية يتبدل ويتغير ويتجدد، ومع ذلك فكل تغير وتجدد إن هو إلا شكل جديد يتمم الأشكال السابقة من غير أن يشذ عنها بتغيره الدائم،

---

(١) نفس المرجع. ص ٧٥.

وبعبارة أخرى إن الإنسان بوجه عام لن يتمتع بحال من الأحوال بخلود أبدي، بل سيظل أبداً مرحلة انتقالية، ولا يمكن بوجه من الوجوه أن تشارك الإنسانية في معنى الخلود، ومن الممتنع أن يؤمن باحث بما يسمى طبعة إنسانية خالدة[1].

إن ذات الإنسان عند الماركسيين إنما تتجلى في عمله اليومي، وكل ذات لا يمكن أن تثبت وجودها إلا في إطار صيرورة حوادث ووقائع حسية ملموسة، أما مفهوم الطبيعة الخالدة فهو أسلوب من أساليب الفكر المجرد، ونتاج خيالي من نتاجه. وعلاقة الإنسان بالكون عند الماركسيين ليست علاقة ميتافيزيقية «إن الإنسان عندهم يحيا على وجه الأرض، وعلاقته بالكون من ثم ليست علاقة ناظر بمنظر، أو شاهد بما يرى.. إنها ليست علاقة تأمل ونظر ولكنها علاقة عمل وكفاح.

والماركسية تطلب من أتباعها أن يتصفوا بالصفة الإنسانية بالدرجة الأولى، وهذا يعني أن الماركسي المناضل إنسان منخرط في الجماعة، غارق في يمها، يعرف التكتل الشعبي، ويعي حاجات الجماهير، ولا يأنف من العناية بقضايا الرزق والأجر والغذاء والكساء والسكنى وسائر الأمور التي تا‍‍ـر بها حياة الكادحين، وأن من واجبه أن يشعر ويفكر كما يشعر الناس، ‍‍ـمتهم، ويفكرون. عليه أن يحيا حياة الجمهور ليجيد الإعراب عن حا‍‍ـه نزعاته وأهدافه وأمانيه. الماركسية إذن تؤمن بأن الإنسان كائن سياسي واجتماعي مناضل.

* * *

والماركسية تحارب التفاوت الراهن في المجتمع الرأسمالي، وتنادي بالمساواة، ويرى إنجلز أن لفكرة المساواة دوراً نظرياً وآخر عملياً وسياسياً «الدور النظري يتجلى في رأي روسو، والدور العملي السياسي يبدو في

---

(1) Hervè; P.: L'Homme Marxiste; Les Grands Appels de L'Hom[me] contemp[or]ain P. 79

الثورة الفرنسية الكبرى، والمساواة تلعب اليوم دوراً هاماً في دفع الحركة الاشتراكية في معظم الأقطار»[1].

ويوضح إنجلز المضمون العلمي للمساواة عارضاً لتاريخ هذه الفكرة الطويل فيقول: «واضح أن الفكرة التي ترى أن بين جميع البشر، من حيث هم بشر، شيئاً مشتركاً، وأن البشر في حدود هذا الخير المشترك، متساوون، هذه الفكرة قديمة قدم العالم. ولكن مطالب المساواة الحديثة تختلف عن ذلك اختلافاً كبيراً؛ فهذه المطالب تتألف على وجه خاص من الانطلاق من هذه السمة المشتركة، سمة اتصاف الإنسان بأنه إنسان، واستنتاج الحق القائل بأن لجميع أعضاء المجتمع، قيمة سياسية أو اجتماعية واحدة متساوية، استنتاج ذلك من اعتبار المساواة بين الناس من حيث أنهم ناس؛ ففي أقدم المجتمعات، المجتمعات البدائية، كان من الجائز أن تتناول المساواة، في أقصى حدودها، أعضاء الجماعة، على أن يظل النساء والعبيد والأجانب محرومين منها، وقد كان التفاوت وعدم المساواة لدى الإغريق والرومان أعظم من أية مساواة... حقاً لقد أمحت الإمبراطورية الرومانية ضروب التمايز كلها تقريباً، إلا أنها ميزت بين الأحرار والعبيد.. والواقع أنه لا يمكن الكلام عن نتائج حقوقية تنتج من المساواة الإنسانية العامة ما بقي ثمة تقابل بين الأحرار وبين العبيد»[2].

ويمضي إنجلز في دراسة تطور فكرة المساواة عبر التاريخ فيقول: «لم تعرف المسيحية سوى نوع واحد من المساواة بين البشر كافة، وهو تساويهم إزاء الخطيئة الأصلية، وهذا يواءم كل المواءمة اتصاف هذا الدين بأنه دين عبيد ومضطهدين.. وأن نتف الاشتراك بالخيرات التي ظهرت كذلك مع بداية هذا الدين الجديد إنما ترجع بالأحرى إلى تضامن المضطهدين، أكثر من رجوعها إلى أفكار حقيقية عن المساواة. وسرعان ما

(١) إنجلز: ضد دوهرينج ص ١٣٥.
(٢) نفس المرجع: ص ١٣٧.

قضى تثبيت التعارض بين الكهنة ورجال العلم على هذه النتف المترسبة من المساواة المسيحية. وقد نمت من جهة أخرى في قلب العصر الوسيط الطبقة التي سيوكل إليها، إثر تطورها القادم، أن تغدو ممثلة مطالب المساواة الحديثة، وهي الطبقة البرجوازية. وتتضمن هذه المطالب التحرر من العوائق الإقطاعية، وإقامة التساوي بالحقوق بحذف التفاوت الإقطاعي، وغدت هذه المطالب موضوع الساعة في نظر التقدم الاقتصادي في المجتمع آنئذ، ولم يكن في وسعها إلا أن تكسب مجالاً أعظم، ولم يكن من الممكن أن تستهدف هذه المطالب مصلحة الصناعة والتجارة وحسب، بل وجب أن تطلب المساواة عينها لمصلحة الجماهير الغفيرة؛ جماهير الفلاحين الذين كان يترتب عليهم، في غرسهم بدرجات العبودية كلها، أن يقدموا بالمجان معظم وقتهم للعمل في خدمة سيدهم الإقطاعي وأن يبذلوا له وللدولة تضحيات جسيمة، فقد غدا من العسير عدم المطالبة بحذف الامتيازات الإقطاعية، وحذف استثناء النبلاء من الواجبات المالية، وسائر ضروب الامتيازات السياسية»[1].

وحينما انحلت الإمبراطورية الرومانية، وعاش الناس في دول مستقلة ترتبط ببعضها ارتباط الند بالند «نمت هذه الدول نمواً برجوازياً، وأصبح من الطبيعي أن تتصف المطالبة بصفة عامة تتجاوز حدود الدولة المعنية، وأن تعلن الحرية والمساواة على أنهما حقوق الإنسان. ومما يبين اتصاف هذه الحقوق بالصفة البرجوازية النوعية أن الدستور الأمريكي وهو أول دستور اعترف بها، يؤيد في الوقت ذاته استعباد الملونين الموجودين في أمريكا؛ لقد أنكرت الامتيازات الطبقية، وقدست الامتيازات العرقية»[2].

ثم يستمر إنجلز في بيان تطور فكرة المساواة بعد الثورة الفرنسية وإعلان الدستور الأمريكي فيقول: «ومنذ أن انطلقت البرجوازية من

---

(١) نفس المرجع: ص ١٣٨.

(٢) نفس المرجع. نفس الموضع.

شرنقتها... ومنذ أن تحول نظام العصر الحديث إلى طبقة حديثة، صحبتها البروليتاريا بالضرورة اللازمة المحتومة كظلها. بل إن مطالبة البروليتاريا بالمساواة أصبحت مطالبة البرجوازية عينها بالمساواة. وحين طالبت البرجوازية بمحو الامتيازات الطبقية ظهرت مطالبة البروليتاريا بمحو الطبقات ذاتها... أولاً على شكل ديني بالاستناد إلى المسيحية الأولى، ثم بالاستناد إلى النظريات البرجوازية نفسها؛ نظريات المساواة. وقد ألزم البروليتاريون البرجوازية بكلامها، ووجدوا أن المساواة ينبغي ألا تقوم في الظاهر وحسب، أي في مجال الدولة وحده، بل ينبغي أن تتحقق كذلك بالفعل في المجالين الاقتصادي والاجتماعي»[1].

ويخلص إنجلز إلى التأكيد بأن «فكرة المساواة سواء في شكلها البرجوازي أو في شكلها البروليتاري، إنما هي نتاج التاريخ... وأن في وسعنا أن نرى في هذه الفكرة كل ما نشاء ونريد باستثناء أن تكون حقيقة سرمدية خالدة. ولئن بدت اليوم، في هذا المعنى أو ذاك، أمراً بديهياً في نظر الجمهور الغفير، أو أنها حظيت كما يقول ماركس بمثابة تقليد شعبي عميق الجذور؛ فما ذلك لأنها حقيقة بديهية، بل لأنها نتيجة انتشارها الواسع، ولأنها كانت شغل الناس الشاغل في ثقافة القرن الثامن عشر كله»[2].

ولكن هل تقر الماركسية مبدأ المساواة المطلقة، ذلك المبدأ الذي يعني صهر الناس جميعاً في بوتقة واحدة، وصبهم في قالب واحد؟ إن المساواة التي تنادي بها الماركسية تختلف عن بعض ضروب المساواة التي تبشر بها الإشتراكية الخيالية أو الوهمية أو العاطفية. فإذا زعم برودون[*] مثلاً أن الملكية الصغيرة الموزعة مثل أعلى، عارضته الماركسية بتصور

(١) نفس المرجع ص ١٣٩.

(٢) نفس المرجع: نفس الموضع.

(*) بيير جوزيف برودون كاتب سياسي واقتصادي واجتماعي فرنسي عاش ما بين عامي ١٨٠٩ - ١٨٦٥.

مجتمع يمتاز بأن وسائل الإنتاج فيه تخضع لملكية مشتركة فعلاً، لا لملكية موزعة. وغاية ما يهدف إليه الماركسيون أن يأتي النضال الطبقي على المجتمع البرجوازي فيدك صرحه، وينسف دعائمه نسفاً، ويستعيض عنه بمجتمع أمثل لن يكون هو عينة مجتمع بحبوحة ودعة وترف وعطالة وتقاعس؛ إنه لن يكون مجتمعاً سكونياً راكداً يستهلك فيه الإنسان ما يستهلك من غير أن يعمل، أو يبذل جهداً، بل إن مجتمع الغد سيتصف باستمرار النضال والكفاح، وستطرح فيه مسائل جديدة، وتقوم فيه نقائض ومفارقات، وأن تصور أي مجتمع عله وجه يغاير هذا الوجه إنما يتناول مجتمعاً ميتاً ويعني بعبارة أخرى ختام البشرية ونهايتها.

وحين ينتقل المجتمع من الرأسمالية إلى الإشتراكية يسمى ماركس هذه المرحلة بالمرحلة الأولى أو السفلى من المجتمع الشيوعي. ويصف ماركس هذا المجتمع بأن وسائل الإنتاج لا تبقى فيه ملكاً خاصاً للأفراد بل تغدو ملك المجتمع كله. وكل عضو من أعضاء المجتمع يقوم بقسط معين من العمل، وينال من المجتمع أيضاً بمقدار كمية العمل الذي قام به وبموجب هذا الإيصال ينال من المخازن العامة لبضائع الاستهلاك الكمية اللازمة مما يلزمه. وبعد طرح كمية العمل التي توجه للمخصصات العامة، ينال كل عامل بمقدار ما بذله.

ويبدو أن المساواة هنا تامة، وكلنا في الواقع لسنا بإزاء مساواة تامة بقدر ما نحن أمام حق متساوي؛ والحق المتساوي إنما هو إخلال بالمساواة؛ ذلك أن الناس ليسوا متساوين؟ أحدهم قوي والآخر ضعيف، أحدهم متزوج والآخر أعزب، لدى أحدهم عدد أكبر من الأطفال ولدى الآخر عدد أقل... إلخ ويخلص ماركس إلى أنه عند تساوي العمل وبالتالي تساوي الحصة من مخصصات الاستهلاك الاجتماعي ينال الواحد عملياً أكثر من الآخر، ويظهر أغنى من الآخر، ولتلافي كل هذه النتائج ينبغي للحق ألا يكون متساوياً بل غير متساو.

وبناء عليه فإن المرحلة الأولى من الشيوعية لا يمكنها أن تحقق

العدالة ولا المساواة، إذ تبقى فروق في الثروة، وهي فروق مجمعة، ولكن استثمار الإنسان للإنسان يصبح أمراً محالاً، لأنه يصبح من غير الممكن للمرء أن يستولي كملكية خاصة على وسائل الإنتاج، على المعامل والآلات والأرض وغير ذلك. ويعترف ماركس بأن هذا نقص، ولكن لا مفر منه في المرحلة الأولى من الشيوعية، ويرتب على ذلك ضرورة وجود أحكام الحق البرجوازي، وهنا تبقى الحاجة إلى دولة تصون الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وبذلك تصون تساوي العمل وتساوي توزيع المنتجات.

لا بد إذن من وجود الدولة في هذه المرحلة الأولى والدنيا من المجتمع الشيوعي. أنها تبقى وتوجد لصيانة «الحق البرجوازي» الذي يحفظ عدم المساواة الواقعية. إن اضمحلال الدولة بصورة تامة لا يوجد إلا عند تحقيق الشيوعية الكاملة، أي عند تحقيق المرحلة الثانية أو المرحلة العليا من المجتمع الشيوعي.

وبعد أن تزول عبودية الإنسان الناشئة عن خضوعه لتقسيم العمل في المرحلة العليا من المجتمع الشيوعي، وعندما يزول بزوال ذلك التضاد بين العمل الفكري وبين العمل الجسدي، وعندما يكف العمل عن أن يكون وسيلة للحياة وحسب، ويصبح هو نفسه أول متطلبات الحياة، وعندما تنمو القوى الإنتاجية مع النمو الشامل للأفراد، وتتدفق بغزارة جميع مصادر الثروة الاجتماعية، عندئذ فقط يصبح في الإمكان تخطي أفق الحق البرجوازي الضيق، ويصبح بإمكان المجتمع أن يجعل شعاره: من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته. وعندئذ تتحقق المساواة الكاملة.

حقاً إن للديمقراطية أهمية كبرى في نضال البروليتاريا ضد الرأسماليين من أجل تحررها، والديمقراطية تعني المساواة ولا حاجة لبيان أهمية نضال البروليتاريا من أجل المساواة وشعار المساواة إذا فهم هذا الشعار فهماً صحيحاً بمعنى القضاء على الطبقات، ولكن الديمقراطية لا

---

(١) لينين: الدولة والثورة الترجمة العربية ص ١٢٣.

تعني غير المساواة الشكلية. ومن هنا نعلم أن الديمقراطية شكل من أشكال الدولة، وأنها تعي الاعتراف الشكلي بالمساواة بين المواطنين، الاعتراف للجميع بحق متساو في تحديد شكل الدولة وفي إدارتها، ولهذا فإنها حين تبلغ درجة معينة من تطورها تسمى الطبقة الثورية، طبقة البروليتاريا، ضد الرأسمالية وتعطيها إمكانية تحطيم آلة الدولة البرجوازية ـ الجيش النظامي، الشرطة، ودواوين الموظفين ـ وجعلها هباء منثوراً، ومحوها على وجه الأرض، واستبدالها بآلة دولة أكثر ديمقراطية تعني بجماهير العمال المسلحين، ومن ثم، باشتراك الشعب كله في الشرطة الشعبية[1].

* * *

ولكن ما هو مفهوم الدولة عند الماركسية؟ وما هو جوهرها؟ وما هو دورها؟ وما هو موقف البروليتاريا منها؟ الواقع أن مسألة الدولة من أكثر المسائل صعوبة وتعقيداً. ويقول لينين: «لا تكاد توجد مسألة شوشها عن عمد وعن غير عمد، ممثلو العلم البرجوازي والفلسفة البرجوازية، والحقوق البرجوازية، والاقتصاد السياسي البرجوازي، والصحافة البرجوازية بمقدار تشويشهم مسألة الدولة. وكثيراً ما تخلط هذه المسألة حتى الآن بالمسألة الدينية. وكثيراً ما يجري ذلك، لا من قبل ممثلي التعاليم الدينية وحدهم (وهذا أمر طبيعي من جانبهم)، بل أيضاً من قبل أناس يعتبرون أنفسهم متحررين من الأوهام الديني. أناس يخلطون مسألة الدولة بمسائل الدين، ويحاولون تكوين تعاليم ـ كثيراً ما تكون معقدة ـ تقول إن الدولة شيء ما إلهي، شيء ما خارق، وأنها قوة ما عاشت بها البشرية، وأنها تعطي الناس أو ستعطيهم، وتحمل معها شيئاً ليس من الإنسان، بل يعطى له من خارجه. أي أنها قوة إلهية المنشأ[2].

ويربط لينين بين هذه المزاعم وبين مصالح الطبقات المستثمرة

---

(١) نفس المرجع. ص ١٢٩.

(٢)نفس المرجع. ص ٥.

وتعاليم البرجوازية، فهذه المصالح وتلك التعاليم «تبرر الامتيازات الاجتماعية، تبرر وجود الرأسمالية»[1]. ويرجع لينين إلى الأصول التاريخية للدولة، ويستمد من كتاب أنجلز المعروف «أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة» زاداً تاريخياً وسياسياً غزيراً، فيرى أن ظهور الدولة يواكب ظهور استغلال الإنسان للإنسان، وانقسام المجتمع إلى طبقات يسيطر بعضها على بعض. يقول لينين: «قد مر عهد لم يكن فيه للدولة وجود، وكانت فيه العلاقات العامة تستند على المجتمع نفسه والنظام وتنظيم العمل على قوة العادات والتقاليد، وعلى النفوذ أو الاحترام الذي يتمتع به شيوخ السلالة أو النساء اللواتي كثيراً ما كن في ذلك العهد لا في وضع مساوٍ لوضع الرجال وحسب، بل في وضع أعلى في حالات غير نادرة ولم تكن فيه فئة خاصة من الناس اختصاصها الحكم. والتاريخ يظهر أن الدولة، بوصفها جهازاً خاصاً لقسر الناس، قد ظهرت حيث ظهر انقسام المجتمع إلى جماعات من الناس يستطيع بعضها أن يتملك على الدوام عمل الآخرين، ويستثمر فيه أحد الناس الآخر»[2].

كان المجتمع الشيوعي البدائي خلواً من الارستقراطيين، ثم ظهر مجتمع الرقيق، المجتمع القائم على العبودية، فكان انقسام الناس إلى عبيد ومالكي عبيد أول انقسام كبير إلى طبقات، ولم يكن مالكو العبيد يملكون جميع وسائل الإنتاج وحسب بل كانوا يملكون الناس أيضاً. ثم ظهر مجتمع الإقطاع، فكان الانقسام الأساسي في المجتمع: كبار ملاكي الأراضي، سادة الفلاحين، والفلاحون وقد تغير شكل العلاقات بين الناس، فقد كان مالكو العبيد يعتبرون العبيد كالأشياء يملكهم مالك العبيد ملكاً تاماً، ولكن مالك الأرض الإقطاعي لم يكن يعتبر مالكاً للفلاح كما يملك الأشياء إنما كان حقه يقتصر على عمل الفلاح الأجير وإكراهه على أداء بعض فروض الطاعة.

(١) نفس المرجع. ص ٧.
(٢) نفس المرجع. ص ١٠.

ونتج عن تطور التجارة، والتداول النقدي، وانتشار الصناعة، وظهور السوق العالمية، قيام طبقة جديدة هي طبقة الرأسماليين «فمن تبادل السلع، ومن ظهور سلطة النقد، ظهرت سلطة رأس المال»[1] وأن مالكي رأس المال، مالكي الأرض، مالكي المصانع والمعامل، كانوا وما زالوا يؤلفون في جميع الدول الرأسمالية أقلية ضئيلة من السكان تتصرف بصورة تامة بعمل الشعب كله، وبالتالي تتصرف بكامل جمهور العمال وتظلمه وتستثمره، هذا الجمهور الذي يتألف معظمه من بروليتاريين، من عمال أجراء لا يجدون وسيلة للعيش إلاّ من بيع سواعدهم، من بيع قوة عملهم في مجرى الإنتاج. أما الفلاحون الذين تشتتوا وتحطمت معنوياتهم منذ زمن الإقطاع، فقد انقسموا مع مجيء الرأسمالية إلى قسمين: تحول أحدهما (الأكثرية) إلى بروليتاريين وتحول الآخر (الأقلية) إلى فلاحين ميسورين يستأجرون هم أنفسهم العمال ويؤلفون برجوازية القرية[2].

وبالرغم من جميع الثورات، وجميع التقلبات السياسية التي اجتاحت تطور البشرية وأدت إلى انتقالها من مجتمع الرقيق إلى مجتمع الإقطاع إلى المجتمع الرأسمالي ثم إلى النضال العالمي الراهن ضد الرأسمالية فإن «الدولة كانت على الدوام جهازاً معيناً يبرز من المجتمع، ويتألف من أناس لا يقومون بتاتاً، أو تقريباً بأي عمل غير الحكم. ينقسم الناس إلى محكومين وإلى اختصاصيين في الحكم يضعون أنفسهم فوق المجتمع، ويطلق عليهم اسم الحكام أو ممثلي الدولة. وهذا الجهاز، هذا الفريق من الناس الذي يحكم الآخرين، يجعل في يديه دواماً جهازاً معيناً القسر الجسدي سواء تجلى قسر الناس هذا في العصا البدائية، أو في طراز سلاح أرقى في عصر الرقيق، أو في السلاح الناري الذي ظهر في القرون الوسطى، أو أخيراً في السلاح الراهن الذي بلغته في القرن العشرين معجزات التكنيك... لقد تغيرت أساليب العنف، ولكن في جميع الأزمنة التي وجدت فيها الدولة،

---

(١) نفس المرجع. ص ١١

(٢) نفس المرجع. ص ١٢

كان يوجد على الدوام فريق من أشخاص يحكمون ويأمرون وينهون ويسيطرون، وفي أيديهم للإبقاء على سلطتهم جهاز للقسر الجسدي، جهاز للعنف مع السلاح الذي يناسب مستوى التكنيك في كل عصر»[1].

ويستنتج لينين معرفة كنه الدولة من تساؤله عن سبب عدم وجود الدولة في حالة عدم وجود الطبقات، وعن سبب ظهورها عندما ظهرت الطبقات فيقول إن الدولة هي آلة لصيانة سيادة طبقة على طبقة أخرى. . . بل إنها آلة لظلم طبقة من قبل أخرى، ومهما اختلفت أشكال هذه السيادة أو الظلم، وتنوعت أساليب الحكم وأنظمته، فإن فحوى الأمر لا يتغير. حقاً إن «الجمهورية الديمقراطية، والحق الانتخابي العام هما» بالمقارنة مع نظام الإقطاع» تقدم هائل: فقد مكنا البروليتاريا من بلوغ ما بلغته من الاتحاد ومن الترامي ومن تشكل تلك الصفوف المنظمة المدربة التي تقوم بنضال منتظم ضد رأس المال، فالرأسمالية هي وحدها التي مكنت طبقة البروليتاريين المظلومة، بفضل ثقافة المدن، من وعي نفسها ومن إنشاء حركة العمال العالمية، من تنظيم العمال في العالم كله في أحزاب، في الأحزاب الإشتراكية التي تقود عن إدراك نضال الجماهير. . . ولكن المنافقين الواعين من العلماء والكهان ليسوا بالوحيدين في تأييد الكذبة البرجوازية القائلة إن الدولة حرة، وأن رسالتها الدفاع عن مصالح الجميع»[2].

ويأخذ لينين على عاتقه مهاجمة أولئك الذين يرددون الأوهام عن الدولة فيقول: «نحن ننبذ جميع الأوهام القديمة القائلة بأن الدولة هي المساواة العامة، فما ذلك غير خداع، فالمساواة محال ما بقي الاستثمار، ولا يمكن لمالك الأرض أن يكون مساوياً للعامل، ولا للجائع أن يكون مساوياً للشبعان. إن البروليتاريا ترمي تلك الآية التي تحمل اسم الدولة، والتي يقف الناس حيالها باحترام مشوب بالخشوع، ويصدقون بشأنها

(١) نفس المرجع. ص ١٤.
(٢) نفس المرجع. ص ٢٨.

الأساطير القديمة القائلة أنها سلطة الشعب كله، وتعلن البروليتاريا، أن ذلك كذب برجوازي، وقد انتزعنا نحن هذه الآلة من أيدي الرأسماليين وأخذناها لأنفسنا، وبهذه الآلة أو العصا سنحطم نحن الاستثمار بأشكاله. وعندما ينعدم في الدنيا إمكان الاستثمار، عندما ينعدم ملاكو الأراضي، ملاكو المصانع، عندما يزول هذا الوضع الذي يصاب فيه البعض بالتخمة ويجوع آخرون، عندما تزول إمكانات ذلك، عندئذ نترك هذه الآلة للتحطيم، عندئذ تزول الدولة، ويزول الاستثمار»[1].

وهكذا تقرر الماركسية أن «الدولة عنف منظم، وأنها تظهر ظهور حتمياً عند درجة معينة من تطور المجتمع، حينما أصبح المجتمع منقسماً إلى طبقات لا يمكن التوفيق بينها، ولم يعد في مقدوره أن يعيش بدون سلطة موضوعة، كما يزعم، فوق المجتمع ومعقولة عنه إلى حد ما»[2].

وهذه الدولة التي ولدت في قلب التناحرات الطبقية، تصبح «دولة الطبقة الأقوى، الطبقة المسيطرة اقتصادياً، والتي تغدو أيضاً، بفضل الدولة، الطبقة المسيطرة سياسياً، وهكذا تكتسب وسائل جديدة لإخضاع الطبقة المظلومة واستثمارها»[3].

إن الإشتراكية إذ تؤدي إلى إلغاء الطبقات، تقود بالتالي إلى إلغاء الدولة، ذلك أن أول عمل تثبت به الدولة فعلاً أنها تمثل المجتمع بأسره، أي الاستيلاء على وسائل الإنتاج في صالح المجتمع بأسره، هو في الوقت عينه آخر عمل خاص بها بوصفها دولة، إن تدخل سلطة الدولة في العلاقات الاجتماعية يصبح ناقلاً في ميدان بعد آخر ثم يتلاشى من تلقاء نفسه[4].

(١) نفس المرجع. ص ٣٠.
(٢) لينين: ماركس-إنجلز- الماركسية. ص ٤٤.
(٣) إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة. ص ٤٤.
(٤) لينين: ماركس - إنجلز - الماركسية. ص ٤٥.

يقول إنجلز: «إن المجتمع الذي سينظم الإنتاج على أساس المشاركة الحرة المتساوية بين المنتجين، سيعيد كل آلة الدولة، إلى المكان اللائق بها، إلى متحف الآثار، إلى جانب المغزل اليدوي والفأس البرونزية»[1].

ويمكن أن نستنتج من هذا أن الحرية والدولة مفهومان متغايران، لا يمكن لهما أن يتقابلا كما كان الأمر عند هيجل وروسو وغيرهما. إن الماركسية ترى أنه ما إن توجد دولة إلاّ وانتهت الحرية، وأن السبيل إلى بلوغ هذه الحرية هو اضمحلال الدولة - هذا العنف المنظم - معه تطور المجتمعات حتى نصل إلى المرحلة الثانية من الشيوعية حيث يجب أن تلغى الدولة إلغاءً تاماً، وحينما تلغى الدولة على هذا النحو تقوم الحرية، تقوم الحرية الحقيقية، فكأن الحرية الحقيقية عند الماركسية مرتبطة فقط بالمجتمع الشيوعي حيث تزول فيه الدولة، تلك الآلة القسرية، التي تصون مصالح طبقة ضد طبقة أخرى.

* * *

إلاّ أن زوال الدولة، وزوال الاستثمار، يفترضان تجاوز المرحلة الرأسمالية إلى المرحلة الشيوعية، وهذا لا يتم إلاّ عبر مرحلة انتقالية تمثلها دكتاتورية البروليتاريا، يتحقق خلالها التحول من المجتمع الرأسمالي الحافل بالتناقضات، إلى مجتمع ديمقراطي بريء من القسر والإكراه، مجتمع الغد، المجتمع الشيوعي. وقد درس لينين هذه الدكتاتورية نظراً وعملاً، وبين أنها أداة الثورة البروليتارية، وأن هذه الثورة عينها لا تتوخى النضال في سبيل تحرر البروليتاريين في قطر واحد معين بل إن «مهمة الثورة المنتصرة هي قيام بأقصى ما هو ممكن التحقيق في بلد واحد لأجل تطوير ومساندة وإيقاظ الثورة في جميع الأقطار»[2].

---

(١) إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة. ص ٤٥.
(٢) ستالين. أسس اللينية الترجمة العربية. ص ٤٠.

ومن هنا ألح لينين «على ضرورة محاربة الميل إلى الانحصار في النطاق القومي الصرف، ومحاربة ضيق الأفق ودعوى التمسك بالأوضاع الخاصة لدى الاشتراكيين الذين يأبون أن يمدوا بصرهم إلى أبعد من حدود أفقهم القومي - مبيناً ضرورة - بيان واجب التضامن الطبقي بين البروليتاريا في الأمم المظلومة وبين البروليتاريا في البلدان المسيطرة، بغية القضاء على العدو المشترك»[1]. إن على الإشتراكي الديمقراطي الحق أن «يناضل ضد ضيق الأفق القومي. وضد الميل إلى الانحصار والانعزال وإلى التمسك بالأوضاع الخاصة، وأن يكون من أنصار النظر إلى الحركة بمجموعها وشمولها، وأن يكون من أنصار إخضاع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة»[2].

إن الأممية الحقة، واتحاد الشعوب في المستقبل، على غرار الجمهوريات الإشتراكية السوفيتية في ظل نظام اقتصادي عالمي واحد كل ذلك رهن بنجاح النضال البروليتاري العالمي «وتثقيف الجماهير الكادحة في الأمم المسيطرة والأمم المظلومة المضطهدة على السواء، بروح الأممية الثورية»[3].

* * *

تحدث لينين في بحوثه ومحاضراته وكتبه عن صلة الأمم والدول والأقوام والطبقات بعضها ببعض. وبين بوجه خاص القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية الراهنة، وفي طليعتها مسألة الحرب والاستعمار. ورأى أن حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ كانت جانب الطرفين حرباً استعمارية، حرباً من أجل تقسيم العالم، من أجل اقتسام وإعادة المستعمرات ومناطق نفوذ رأس المال... نعم إن الحروب تختلف ومنها ما تكون ثورية، ولكن الحرب العالمية الأول تدل، دلالة مثيلاتها، على أن قطاع الطرق الماليين

(١) نفس المرجع. ص ٧٩.
(٢) نفس المرجع. ص ٨١.
(٣) نفس المرجع. ص ٨٠.

يتوخون نوال حصة الأسد من الغنيمة وأن عشرات الملايين من الجثث والمشوهين الذين تركتهم هذه الحرب... تفتح بسرعة لم تعهد من قبل أعين الملايين وعشرات الملايين من الناس الذين ظلمتهم البرجوازية وسحقتهم وخدعتهم وضللتهم. وعلى صعيد الخراب العالمي الذي سببته الحرب تشتد على هذه الصورة الأزمة الثورية العالمية التي لا يمكنها أن تنتهي إلى غير الثورة البروليتارية وظفرها، مهما كانت طويلة وقاسية تقلبات الأحوال التي يتأتى عليها أن تجتازها[1].

أما الاستعمار، وهو أعلى مراحل الرأسمالية في نظر لينين، فقد نشأ عندما بلغت الرأسمالية في تطورها درجة معينة، درجة عالية جداً، ووصلت معها الاحتكارية الرأسمالية حداً مريعاً، ولد معه جملة من التناقضات والاحتكاكات وضروب النزاع في منتهى الشدة والقوة. وما الاستعمار بأوجز تعريف له سوى الرأسمالية في مرحلة الاحتكار، أي الرأسمالية التي سعت إلى احتكار جميع أقطار الأرض برأس مالها، إلاّ أن الاستعمار له ميزة إيجابية بالنسبة للثورة البروليتارية وتقدمها، ذلك أن الاستعمار ينمي التناقضات الداخلية في المجتمع، ويمهد في نفس الوقت إلى السير في طريق الإشتراكية.

* * *

ذهب الكثيرون إلى أنه لا توجد أخلاق في الفلسفة الماركسية وأن السياسة لا ترتبط بأي أخلاق في المذهب الماركسي، والواقع أن للماركسية مذهباً أخلاقياً يختلف عن الأخلاق التقليدية المرتبطة باللاهوت، ونحن سوف ندع لينين يعرض للمسألة الأخلاقية عند الماركسيين وذلك من خطاب له ألقاه عام ١٩٢٠ في المؤتمر الثالث لاتحاد الشباب الشيوعي. يقول لينين في هذا الخطاب: كانت مهمة الجيل السابق قلب البرجوازية. كانت رسالته الأولى انتقاد البرجوازية وتنمية شعور الكراهية والحقد لدى الجماهير، تنمية

---

(١) لينين: الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية. الترجمة العربية. ص ١٠.

الوعي الطبقي وإجادة تكتل القوى. أما الجيل الجديد فإن رسالته أكثر تعقيداً، ليس واجبكم أن تلموا شعث قواكم لدعم سلطة العمال والفلاحين وصونها من غزو الرأسمالية وحسب، فذاك ينبغي أن تفعلوه، وقد فهمتهم ذلك حق الفهم... لقد زال النظام القديم، كما أن يجب أن يزول، وتحول إلى أطلال، كما كان ينبغي أن يتحول، وقد مهدت الأرض، وعلى هذه الأرض يترتب أن يبنى الجيل الشيوعي الشاب المجتمع الشيوعي البناء هذا هو شعاركم، ولن تقدروا على تحقيق ذلك إلاّ إذا تمثلتم العلم الحديث كله، وأجدتم ترجمة الشيوعية من صيغ وأوامر وتعاليم ومناهج وقواعد جاهزة محفوظة عن ظهر قلب، إلى شيء حي ينسق مباشرة عملكم، فاتخذتم الشيوعية هادياً يرشد نشاطكم العملي كله.

وبعد أن يوضح لينين ضرورة البناء والعمل المستمر في سبيل تحقيق هذا البناء يتناول على وجه التحديد المقصود بالأخلاق الماركسية فيقول «هل توجد أخلاق شيوعية؟ بديهي أن نعم. يزعمون غالباً أن ليس لنا أخلاق خاصة بناء وتتهمنا البرجوازية، في الأغلب، بأننا نهدم كل أخلاق وفي ذلك خلط يشوش الأفكار ليزرع الاضطراب، ويبث الضلال في عقول العمال والفلاحين فبأي معنى ننكر، نحن، الأخلاق؟ إننا ننكر الأخلاق الذي تبشر بها البرجوازية في دعواها أن الأخلاق مشتقة من أوامر الله؟ مع هذه النقطة نقول، بداهة، أننا لا نؤمن بالله وأننا نعرف حق المعرفة أن رجال الدين وكبار الملاك العقاريين والبرجوازيين يتكلمون باسم الله ليكفلوا مصالحهم الاستغلالية... وكل أخلاق من هذا النوع، أخلاق مستمدة من تصورات غريبة عن الإنسان، غريبة عن الطبقات، نحن لها منكرون، نقول إنها خداع يغش العمال والفلاحين ويضمر حشو أدمغتهم بما يحقق مصلحة الملاك العقاريين الكبار والرأسماليين».

ويستمر لينين فيربط بين الأخلاق والنضال البروليتاري فيقول «نحن نقول أن أخلاقنا كلها تستهدف مصلحة النضال الطبقي البروليتاري، وتشتق من هذه المصلحة. قام المجتمع القديم على أساسا التقابل بين العمال

جميعاً وجميع الفلاحين وبين كبار الملاك العقاريين والرأسماليين. وقد ترتب علينا أن نهدم ذلك كله، وأن نقلب المضطهدين، وكان من الضروري أن نحدد الاتحاد لتحقيق ذلك. ولم يكن خلق هذا الاتحاد بالأمر الذي يوكد إلى الإله الطيب، لأن هذا الاتحاد لم يكن في وسعه أن يصدر إلّا عن المعامل والمصانع إلّا عن البروليتاريا المثقفة وقد استيقظت من رقدتها الطويلة، وغفوتها المديدة... إن الأخلاق، إذا نظر إليها خارج المجتمع الإنساني، لم تكن في رأينا موجودة. وعندنا أن الأخلاق، كل الأخلاق، تتبع مصالح النضال الطبقي البروليتاري.

ويمضي لينين في تحديد منازل النضال، وبيان ما يشبه أن يكون في نظره الانتقال من جهاد أصغر إلى جهاد أعظم فيقول «لم يكن من العسير طرد القيصر ـ لأن أيامنا قليلة كانت تكفي ـ ولم يكن عسيراً جداً طرد الملاك العقاريين ـ لأننا استطعنا تحقيق ذلك خلال بضعة شهور ـ ولم يكن عسير كذلك طرد الرأسماليين. ولكن كان من أكثر الأمور صعوبة [illegible] حذف الطبقات. فالانقسام إلى عمال وفلاحين يظل دائماً، وإذا نجح فلاح في قطعة أرضه، وتملك فائض قمحه، أي القمح الذي لا يحتاج إليه، لا من أجل نفسه، ولا من أجل ماشيته، في حين الآخرون، جميع الآخرون، يحتاجون رغم ذلك إلى الخبز، تحول هذا الفلاح عندئذ إلى مستغل. وكلما أمسك بهذا القمح وجد من النافع أن يقول: (ماذا يعنيني أن يجوع الآخرون؟ أنهم كلما جاعوا تمكنت من بيع قمحي بثمن أعلى). إن الواجب يقضي بأن يعمل الجميع بحسب خطة مشتركة، على أرض مشتركة، في معامل ومصانع مشتركة، وبحسب نظام مشترك. فهل هذا سهل التحقيق؟ إنكم تدركون الآن أن هذا الأمر أشد عسراً منه عندما كان يستلزم طرد القيصر وكبار الملاك العقاريين والرأسماليين. فمن واجب البروليتاريا، هذه المرة، أن تعيد تربية وتثقيف قسم من الفلاحين، وأن تجذب إلى صفوفها الفلاحين العمال لتقضي على مقاومة الفلاحين الموسرين، الذين يثرون من بؤس الآخرين».

ذلك هو هدف النضال البروليتاري الذي لم يتحقق بعد، ولا يمكن

أن يتحقق بطرد القيصر، وطرد الملاك العقاريين الكبار والرأسماليين. وأن تحقيق هذا النضال بالذات هو رسالة النظام الذي ندعوه ديكتاتورية البروليتاريين. ينبغي أن نخضع المصالح جميعاً لهذا النضال ونخضع أخلاقنا الشيوعية لرسالته.

أن الأخلاق، في نظر الشيوعية، تتمثل كلها في نظام التضامن المتسق، ونضال الجماهير نضالاً واعياً ضد المستغلين، ونحن لا نؤمن بالأخلاق السرمدية، ونفضح القصص الكاذبة الملفقة في موضوع الأخلاق، ونرى أن الأخلاق تصلح للرقي بالمجتمع الإنساني إلى أعلى، والنهوض به للتحرر من استغلال العمل.

* * *

جـ ـ فلسفة بوزانكيت السياسية

يقول بوزانكيت(*) في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «النظرية الفلسفية للدولة» إن هذا الكتاب عبارة عن «محاولة ما اعتقد أنه يكون الأفكار الأساسية للفلسفة الاجتماعية الحقيقية»[1]. ويقول بعد ذلك أنه سوف يأخذ بالنقد والتمحيص والتفسير مذاهب أشهر المفكرين فقط وسيحاول أن يضعها بصورة واضحة وجلية. ويرى أن هذا هو كل ما يرجوه ويهدف إليه من كتابه هذا. ويعتقد بوزانكيت أن الخط العملي وإن كان يتأثر بالخط النظري وبالأفكار المجردة إلا أن تركيزه سيكون أساساً على الخط النظري وعلى الأفكار الفلسفية المتصلة بالدولة وبالسياسة بوجه عام.

إن النظرية الفلسفية للدولة التي يقدمها بوزانكيت في كتابه هذا يمكن أن نجد أساسها عند أفلاطون وأرسطو وعند فلاسفة محدثين وعلى وجه

(*) برنارد بوزانكيت: فيلسوف مثالي إنجليزي عاش ما بين عامي ١٨٤٨ ـ ١٩٢٣ من أهم مؤلفاته النظرية الفلسفية للدولة، ما هو الدين، تاريخ علم الجمال، أسس المنطق.

(١) Bosanquet, B. The Philosophical Theory of the State, introduction p. VII

خاص عند هيجل وجرين وبرادلي وولاس، وفي هذا يقول بوزانكيت إن قراء الفلسفة يعتقدون بأن «جوهر النظرية المقدمة هنا يمكن أن نجده ليس فقط عند أفلاطون وأرسطو بل عند كتاب محدثين عديدين نخص منهم هيجل وجرين وبرادلي وولاس»[1]. ويرى بوزانكيت أنه وإن كان تابعاً في نقاط عديدة لجرين إلاّ أن هناك نقطتين أساسيتين تثبتان استقلاله عنه، الأولى هي محاولة بوزانكيت تطبيق السيكولوجيا الحديثة على نظرية الدولة خصوصاً فيما يتعلق بالإرادة الحقيقية أو العامة وبتفسير العلاقة بين الفلسفة الاجتماعية وعلم النفس الاجتماعي وفي نظرية المحاكاة، والنقطة الثانية تتعلق باعتقاد بوزانكيت بأن وقت اعتبار انبثاق وتقدير قيمة الدولة من الأفراد قد انقضى وولى.

قيام وشروط النظرية الفلسفية للدولة:

يطالعنا بوزانكيت في بداية الفصل الأول من كتابه «النظرية الفلسفية للدولة» بما يعنيه بالنظرية الفلسفية والفرق بينها وبين النظرية غير الفلسفية فيقول «إن الاختلاف الرئيسي يقوم في أن المعالجة الفلسفية هي دراسة شيء على أنه كلي، ودراسته من حيث هو في ذاته»[2] وذلك بخلاف الدراسات غير الفلسفية التي تهتم بالتفاصيل والجزئيات وتهدف إلى أغراض عملية ونفعية. إن النظرية الفلسفية يقول بوزانكيت تعالج التأثير الكلي والمستمر للموضوعات»[3] كما أنها تهدف إلى تأكيد ماهية الشيء، ووجوده وملامحه الكلية، ومجالاته العامة خلال العالم.

إن المهندس قد ينظر إلى الزهرة من زاوية مختلفة عن الزاوية التي ينظر منها الكيميائي أو الفنان أو عالم النبات. أما الفيلسوف فإنه يحاول أن يرى الزهرة بكل معانيها «على أنها كلمة أو حرف مندرج في كلمات أو

---

(١) Ibid, p. 1.

(٢) Ibid, p. 1.

(٣) Ibid, p. 1.

حروف كتاب العالم[١]. وهذا هو ما نعنيه بقولنا دراسة الشيء في ذاته ومن أجل ذاته. وبالتطبيق على مجال السياسة فإن النظرية الفلسفية التي تتناول الحياة السياسية لها طابع خاص فتتناول هذه الحياة في ذاتها ومن أجل ذاتها.

ويقول بوزانكيت أن التعبيرات مثل «في ذاته» و«من أجل ذاته» لا يمكن أن يكون لها مدلول ومغزى إلاّ إذاأصبغت بصبغة الكلية فترى موضعها وعلاقاتها بالكل الذي تنطوي تحته، كذلك نرى مركزها في هذا الإطار الكلي الشامل.

إننا نستطيع أن نقول بمعنى ما إنه «ما من إنسان يحيا إلاّ وتوجد دولة»[٢] وهذا يعني أنه توجد هناك دائماً تجمعات أو ارتباطات أكبر من العائلة. ولكن هذا المعنى العام للدولة لا يمكن أن يرضي شغفنا أو يشبع فضولنا بصدد ما نتطلع إليه في الشؤون السياسية، وعليه فإننا نتجه إلى معنى آخر أكثر تحديداً من هذا لكي نوقظ شغفنا بطبيعة وقيمة المجتمع الذي يندرج فيه الفرد كعضو مترابط مع سائر الأعضاء. ويقول بوزانكيت «إن مثل هذا الشغف إنما سوف يوقظ بواسطة نوعين من الحياة الاجتماعية هما دولة المدينة عند اليونان القدامى والدولة القومية عند المحدثين»[٣].

ودراسة دولة المدينة الإغريقية سوف تعطينا الملامح العامة والأسس الجوهرية لبداية الفلسفة السياسية، كما أن دراسة الدولة القومية سترينا كيف انتعشت الفلسفة السياسية وتطورت إلى أن وصلت إلى مثل هذه الدولة.

وإذا ما نظرنا إلى دولة المدينة الإغريقية في ارتباطاتها بميلاد الفلسفة السياسية فإننا نجد أمامنا ثلاث نقاط تشد انتباهنا الأولى: هي نوع الخبرة التي كانت سائدة، والثانية نوع العقلية التي تتضمنها تلك الخبرة، والثالثة نوع الفهم أو التفسير التي استخلصها ذلك العقل من تلك الخبرة.

---

(١) Ibid, p. 2..
(٢) Ibid, p. 3.
(٣) Ibid, p. 3.

وبالنسبة للنقطة الأولى يقرر بوزانكيت أن دولة المدينة الإغريقية كانت تمتاز عن سائر الدول سواء مصر أو فينيقيا أو غيرهما في تواجد الشعور السياسي بمعناه الدقيق في خبرة المجتمع الإغريقي بالذات وفيه وحده. فلقد كان «الحكم الذاتي Autonomy» موجوداً، وكان لهذا الحكم الذاتي قانونه الخاص به وكانت المساواة في الحقوق المدنية والسياسية موجودة ومتغلغلة في صميم الكيان الإغريقي. ولقد ترتب على تلك المساواة أن قامت الثورات والتشريعات التي هزت الإغريق منذ فجر التاريخ تحاول جاهدة أن تعلن سواسية الناس في الحقوق والواجبات. كما ظهرت الوثائق السياسية في هذه الآونة، علاوة على أننا يمكن أن نتلمس في صميم الخبرة السياسية الإغريقية إذعان الأقلية لرغبة الأكثرية عن طريق أخذ الأصوات.

ومثل هذا النوع من الخبرة يتضمن نمطاً معيناً من العقلية، وهذه هي النقطة الثانية. ويرى بوزانكيت أنه ليس من المدهش أن نثبت إدانة العلم والفلسفة منذ الميلاد إلى السياسيات، ذلك أن السياسيات هي تعبير عن العقل الذي ينادي بالعلائقية بين الإنسان والآخرين، تماماً كما أن الفلسفة والعلم هي التعبير عن العلائقية التي تربط الخبرة الإنسانية برباط كلي متصل. إن العقل الذي يعرف ذاته عملياً على أنه في «كل» يمكن أن يتعرف على ذاته نظرياً على أنه مندرج في نظام كامل للطبيعة. ونخلص من هذه النقطة بأن نمط العقل الذي كان موجوداً في دولة المدينة الإغريقية كان نماطاً كلياً مندرجاً في نظام عام.

أما فيما يتعلق بالنقطة الثالثة الخاصة بنمط الفهم أو التفسير التي استخلصها العقل من مثل تلك الخبرة فيقول بوزانكيت إن مثل هذا الفهم لا بد وأن يرجع «إلى العقول التي تتأمل فيها»[1] وهنا عودة إلى فكرة الكلية. ثم يرى بوزانكيت أن الفهم الأساسي، وأن الفكرة الرئيسية للفلسفة السياسية الإغريقية كما نجدها عند أفلاطون وأرسطو هي أن «العقل الإنساني

(١) Ibid, p. 5.

لا يمكنه أن يتوصل إلى الحياة الكاملة والحقة إلاّ في مجتمع العقول»[1] بمعنى آخر إن العقل الإنساني لا تستقيم حياته إلاّ مع العقول الأخرى. ومن ثم يصبح للمجتمع أو الدولة الأسبقية على الفرد أو العقل، أو يصبح الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل أن يحيا في دولة أو مجتمع. وفي هذا يقول أرسطو (والنص اقتبسه بوزانكيت منه) «إن الإنسان هو المخلوق الذي تشكل من أجل الحياة في دولة المدينة»[2].

وبعد ذلك يأخذ بوزانكيت في تفسير هذا الرأي فيقول إن الفكرة الأساسية هنا يمكن أن نفسرها كما يلي. كل جماعة من الأفراد في المجتمع سواء أكانوا سياسيين أو عسكريين أو عمال لهم نمط محدد من العقلية يلائم أعضاء هذه الجماعات ويناسبهم في آداء وظائفهم، ولكن المجتمع يتكون أساساً من عمل هذه الأنماط من العقول مجتمعة ومترابطة بعضها بالبعض الآخر وينتج عن هذا الترابط بين أنماط العقول المختلفة خير المجتمع. وهذا الترابط أو التفاعل ينتج تأثيراته، إذ أن كل عقل فردي لن تكون له قيمة إلاّ في ضوء كل العقول التي يتفاعل ويرتبط معها، كما أن كل عقل ترسم له كيفياته وصفاته ونمطه تحت تأثير هذا التفاعل والترابط الكلي، وينتج في النهاية أن «كل عقل هو مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة»[3].

ألسنا هنا أقرب من جوهر الفكر الليبنتزي الذي يقرر بأن كل موناد مرآة تعكس العالم من زاويتها الخاصة؟ حقاً نحن أقرب هنا إلى فكر ليبنتز ونظريته في المونناد من أي فكر آخر، ولا غرابة في هذا فلربما يكون بوزانكيت قد اطلع على ليبنتز خلال طوافه الكبير بالفكر الألماني بوجه عام، والحق أنه رغم هذا التشابه الظاهري بين الفكر البوزانكيتي والليبنتزي إلاّ أن ثمة اختلافات رئيسية بين هذين الفكرين نابعة من الموقف

(١) Ibid, p. 6.

(٢) Ibid, p. 9.

(٣) Ibid, p. 7.

الميتافيزيقي الذي وقفه كل منهما والاتجاه الفلسفي الذي اختطاه لنفسيهما، فبينما يمثل ليبنتز اتجاهاً توفيقياً يجمع فيه التجربة إلى التصوف إلى العقل جنباً إلى جنب نجد بوزانكيت يمثل القمة في المثالية المطلقة لا يعير اهتماماً للتجربة والتجريب، ولا يقيم وزناً للحواس والإدراك الحسي، كذلك سنجده على خلاف ليبنتز يهاجم المذاهب الواقعية والبراجماتية، تلك المذاهب التي أخذ ليبنتز بجزء منها وأدخلها في نظامه الأبستمولوجي والميتافيزيقي علاوة على أن الموناد وهو جوهر بسيط، والبساطة هنا تعني عدم التركيب، أساس لفلسفة ليبنتز. فمنه تتكون الأشياء والله موناد أعظم - ولا نجد مثل هذا التفكير فيما يتعلق بالعقل عند بوزانكيت - فلا تتركب عنده العقول فتكوّن الأشياء، كما أننا لا نجد نصاً صريحاً عند بوزانكيت يقرر بأن الله هو العقل الأعظم... ولا يمكننا الآن أن نقرر أن العقل الأعظم عند بوزانكيت هو المطلق فثمة اختلافات أنطولوجية وميتافيزيقية وأبستمولوجية بين العقل وبين المطلق.

ولكن لنا أن نسأل الآن السؤال التالي: وكيف يكون كل عقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به من زاويته الخاصة؟ هل يكون ذلك لأن الإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء فينقش عليها كل شيء عن طريق الحواس والتجربة ومن ثم ينطبع بالمجتمع وبالعالم كما يقرر ذلك لوك وهيوم؟. أم يكون ذلك على هذا النحو لأن الإنسان يولد وعقله مزود فطرياً بالمعارف كما يقرر ذلك ديكارت والعقليون بوجه عام فيكون العالم منطبعاً في الذهن منذ الميلاد؟ أم أن الأمر يكون جماعاً بين هذا وذاك بالمعنى الليبنتزي فيكون العقل مزود فطرياً بالمعارف وتشير تلك المعارف الكامنة في العقل والفطرية فيه المثيرات التجريبية الخارجية فتخرجها من معارف بالقوة إلى معارف بالفعل؟... الواقع أن بوزانكيت لا يوافق هذه الآراء جميعاً.. إن العقل مرآة للمجتمع كله أو انطباع به لأن العقل الفردي عنده لا معنى له إلّا في إطار جميع العقول ومن ثم فبوزانكيت يعالج هذه النقطة من زاوية مختلفة تماماً تتفق مع اتجاهه الميتافيزيقي العام وهي أن الحقيقة هي الكل وأن الجزء لا معنى له إلّا في هذا الإطار الكلي العام.

هكذا استقت الفلسفة السياسية أصولها من دولة المدينة الإغريقية، ومن خلاصة الفكر السياسي عند اليونان ومع مرور الزمن أصبحت دولة المدينة الإغريقية شيئاً تاريخياً مر وانتهى، فلقد تغيرت الفلسفة الاجتماعية والسياسية لليونان، وبالتالي فقد تغيرت النظرة إلى دولة المدينة مع تغير هذه الفلسفة. ولقد أصبح اتجاه المفكرين منذ هذا التاريخ العتيق إلى وقت قيام الدولة القومية الحديثة فيما يتعلق بالحياة وبالسلوك منصب في قالب نظرية أخلاقية مرتبطة بالدين وباللاهوت وبالتشريع. ولقد أصبح الفرد داخل هذه الدائرة الأخلاقية والدينية يطلب الحياة التي تحقق له الرضا بغض النظر عن المجمع الإنساني. ولقد تباعد المفكرون السياسيون عن فكر أرسطو وعن دولة المدينة، وقبل البعض الآخر الفكر الأرسطي أو جوهره على الأقل، ووفق الآخرون بين أفكاره وأفكارهم إلا أنه يمكننا القول مع بوزانكيت بأنه من القرن التاسع إلى القرن الخامس عشر بدأت فكرة الدولة القومية في أوروبا الحديثة تنتشر وتزدهر «وفي أواخر هذه الفترة وبعدها وعلى وجه التحديد في القرن السابع عشر تيقظ الشعور القومي عند الإنجليز وعند غيرهم، كما عاد التأمل السياسي بمعناه الدقيق مرة أخرى إلى سياسيات أرسطو بعد أن كان قد انقطع لفترة طويلة[1].

ويعزو بوزانكيت إحياء المعنى الفلسفي الحقيقي في مصطلحات محددة للتقاليد التشريعية إلى القرن الثامن عشر ككل، وخصوصاً إلى جان جاك روسو، ذلك أن روسو قد وقف في منتصف الطريق بين هوبز ولوك من جهة وبين كانط وهيجل من جهة أخرى. وبين لوك وروسو أسهم فيكو ومونتسكيو في الحقل السياسي بإسهامات طيبة، ويرى بوزانكيت أن الفكر الإغريقي قد أضاء الطريق أمام روسو «وقاده... نحو الاتجاه الصحيح»[2] ويرى بوزانكيت أن الفكرة التي نعلمها جميعاً عن الإنجيلية الجديدة للعقد الاجتماعي ليست منسجمة مع هذا الذي سبق أن قلناه ويبدو أن روسو قد

---

(١) Ibid, p.p. 19 - 11.

(٢) Ibid 12.

قدم هذه النظرية من روح العصر ومن روح الثورة الفرنسية في ذلك الوقت متطابقاً مع الحقيقة القائلة: «بأن الرجل العظيم يعمل بأفكار عصره ويعيد خلقها، ولكنه عندما يعيد خلقها فإنه يذهب إلى ما وراء العقل العادي»(١).

ويفرد بوزانكيت بعد ذلك فصلاً بأكمله يعرض فيه لأفكار مل السياسية وهربرت سبنسر وبنتام ولكنه يعود في الفصل الذي يليه وينقد هذه الأفكار والنظريات واصفاً إياها بأنها نظريات الوهلة الأولى «وذلك لأن هذه النظريات جميعاً تركز على الفردية Individualism؛ وتخلفت على هذا النحو عن الركب الإغريقي، فنظريات الوهلة الأولى يقول بوزانكيت لم تقف في نفس المرتبة مع نظريات المفكرين الإغريق. . . تلك التي رأت الوقائع العظيمة بنقاء وكلية في الرؤية»(٢) وليس لها ذلك الخط الكلي المترابط الذي رأيناه عند مفكري اليونان. . إنها نظريات نظرت إلى الإنسان وهو في حياته العادية يأكل ويسير ويسافر متكبداً مشاق السفر وليست نظريات تنظر في المنطق الاجتماعي أو التاريخ الروحي أو الخط الكلي الذي يقف وراءه.

ويتناول بوزانكيت آراء جان جاك روسو الذي قلنا عنه أنه أسهم إسهامات طيبة في الحقل السياسي، ويأخذ في تحليل عقده الاجتماعي ويبحث آرائه، ويرى بوزانكيت أن كتابات روسو السياسية تتخللها الروح الكلية، فنحن نجد عنده أن «جوهر المجتمع الإنساني يتكون من الذات العامة التي تتمتع بالإرادة وبالحياة التي تنبثق وتمارس خلال المجتمع من حيث هو كذلك أو خلال الأفراد في المجتمع من حيث هم كذلك»(٣). ويقرر بوزانكيت بعد ذلك مباشرة أن حقيقة تلك الذات العامة في مجال الكل السياسي تتبدى لنا في صورة ما يسمى «بالإرادة العامة General Will» ثم يقتطف بوزانكيت من روسو مقتطفات كثيرة تسير كلها في نفس

---

(١) Ibid 13.

(٢) Ibid: ch. iv, P. 75.

(٣) Ibid. P. 87.

الاتجاه الكلي الذي ينظر إلى الإنسان الكلي على أنه المكون للدولة، ذلك الإنسان الذي يتبع الإرادة العامة وليست منفعته الخاصة، بمعنى أن الإنسان الذي يكون الدولة هو الإنسان الأخلاقي الذي تتغلغل فيه الإرادة العامة، وترتفع إلى مستوى أعلى، وتبلغ فرديته الأصيلة المرتبطة بالكل العضوي إلى حد الارتفاع إلى الوحدة الكاملة مع الكل الاجتماعي.

لقد رأى روسو أن الإنسان يولد حراً، ولكن تلك الحرية التي يولد بها هي حرية طبيعية شأن الإنسان فيها شأن الحيوان «بالقانون الاجتماعي يصل الإنسان إلى الحرية المتحضرة التي يكتسب منها معنى الإنسانية الحقة»[1] ومن ثم تصبح الدولة المتحضرة عند روسو «هي تجسيد للحرية الأخلاقية»[2].

لقد تناول بوزانكيت حتى الآن تحديد النظرية الفلسفية للدولة، وحاول أن يتلمس إرهاصات هذه النظرية في الفكر السياسي الإغريقي القديم مركزاً على دولة المدينة مستخلصاً منها بدايات الفلسفة السياسية من ناحية نوعية الخبرة التي كانت سائدة ونوعية العقلية التي تتضمنها تلك الخبرة ثم نوع الفهم أو التفسير التي ربط فيها العقل بين تلك الخبرة وبين نمط التفكير السائد ثم انتقل مع انتقال الفكر السياسي من دولة المدينة إلى الدولة القومية فركز على فكرتين رئيسيتين هما الإرادة العامة والحرية.. وقبل أن نتناول الإرادة العامة والحرية بالتحليل، وقبل أن نعرض لخلاصة فكر بوزانكيت في هاتين النقطتين، نود أن نقول إن الخط الكلي يسير وراء فكر بوزانكيت السياسي من البداية إلى النهاية وأن أي خط آخر غير كلي إنما يعود عنده لما يسميه بنظريات الوهلة الأولى الساذجة العابرة.

الإرادة الحقة والحرية:

يتناول بوزانكيت في فصل بأكمله الإرادة الحقيقية عند روسو ويخلص

(١) Ibid: P. 93.

(٢) Ibid: P. 93.

من هذا الفصل إلى التميز بين «الإرادة العامة General Will» وبين «إرادة المجموع The will of all»، فبينما إرادة المجموع لا تعدو أن «تكون مجموع الإرادات الخاصة»[1] والفردية كأصوات الناخبين مثلاً، فإننا نجد الإرادة العامة تتضمن فكرة الوحدة العضوية. إن الإرادة العامة عندما تتغلغل في فرد ما فإنها تخلصه من وحدانيته وعزلته وانفصاليته، وترفعه إلى مستوى، يمكنه من الارتباط العضوي بالمجتمع. وهنا يقول بوزانكيت في الفرق بين الإرادة العامة وإرادة المجموع «إن التمييز بين ذلك التجمع من الإرادات وبين الإرادة العامة التي تبغي الخير أو الاهتمام العام يرتكز على التناقض الأساسي بين مجرد التجمع وبين الوحدة العضوية»[2] ويقول بوزانكيت أن هذا أيضاً يمكن أن نجده في المنطق فهناك الحكم الجمعي والحكم العام والفرق بينهما واضح لدى المنطقيين.

ويتناول بوزانكيت بعد ذلك مفهوم الحرية ويرى أن الفلاسفة والمفكرين قد اختلف مفهومهم للحرية اختلافاً كبيراً، ولكنه أخذ بمفهوم روسو القائل بأن هناك نوعين من الحرية الأولى هي الحرية الطبيعية وهذه هي حرية الذات الأنانية التي تحيا تماماً بدوافعها الطبيعية والثانية هي الحرية المتحضرة أو الحرية الأخلاقية وهذه هي حرية الذات المعنوية أو العاقلة. وذهب إلى أبعد من ذلك فقال إن الحرية هي تحقيق للذات الحقة وهي أن نحيا أفضل حياة لنا ونكون نحن والكل واحداً. يقول بوزانكيت: (إن الحالة الكاملة للحرية هي تلك التي نحقق فيها أنفسنا بأكمل ما يكون»[3] ويتبع ذلك بقوله: «إن الإرادة الحرة هي تلك التي تريد ذاتها»[4] ومعنى هذا أن الإرادة الحرة يجب ألا تكون طبيعية وإنما تكون مثالية ومعنوية وعاقلة.

---

(١) Ibid, ch. P. 104.

(٢) Ibid: P. 105.

(٣) Ibid; ch. vi, P. 136.

(٤) Ibid: P. 136.

ويرى بوزانكيت أن على الدولة أن تقوم بمهمة تحرير الذات العاقلة من أغلالها وقيودها التجريبية (وبوزانكيت هنا يستخدم تلك الثنائية التي أقامها كانط بين الذات التجريبية والذات المعقولة) أو بمعنى آخر يرى أن على الدولة أن تحقق حرية الذات العضوية أو المعنوية وذلك للأوتقاء بها ولو بالقوة عن الذات الطبيعية المنعزلة والمنفصلة والأنانية، ومن هنا تأتي فكرة القسر، وهذا القسر في رأي بوزانكيت والذي تفرضه علينا الإرادة العامة ما هو إلا المطلب الذي تفرضه ذاتنا الحقة على ذاتنا الدنيا العنيدة فتصل بها إلى الحرية الحقيقية، تلك الحرية التي ترتبط كما قلنا بالذات العضوية لا الطبيعية، وبالذات العاقلة لا التجريبية، وبالذات الكلية لا بالذات المنعزلة، وعن هذا القسر يقول بوزانكيت في نهاية الفصل السادس من هذا الكتاب «وهذا التوحيد بين الدولة وبين الإرادة الحقيقية للفرد الذي يربد من حيث كونه كائناً معقولاً هو التفسير الحقيقي للقسر السياسي»[1] بمعنى آخر فإن القسر السياسي يمكن تفسيره هنا على أنه ذلك القسر الذي تفرضه إرادتنا الحقيقية من حيث كونها نابعة عن ذات عاقلة، وذلك لكي توحد وتربط بين الدولة وبين الإرادة الحقة في رباط كلي موحد.

ويفرد بوزانكيت الفصل السابع بأكمله ليرينا بعض التوضيحات الخاصة الحقيقية أو العامة، ويقول: «إنني سأساعد القراء في هذا الفصل في فهم تصور الدولة أو المجتمع من ناحية، وإرادة الفرد الخاصة التي توجد في عقله من ناحية أخرى»[2] بمعنى آخر سيحاول بوزانكيت في هذا الفصل أن يوضح لنا كيف تتحد الإرادة العامة الحقة المنبثقة عن الدولة مع إرادتي الخاصة النابعة من عقلي، فيقول إن الحكم الذاتي لا يمكن تفسيره إلا إذا ألقت النفس ذاتها خارج الفرد، أي إلا إذا تجاوز الفرد الظاهر فرديته، وأصبح أكبر من ذاته المنعزلة المنفصلة، بمعنى آخر إلا إذا اتحدت إرادته مع الإرادة العامة الحقيقية. وهنا يقول بوزانكيت إننا سوف نرى أن

---

(١) Ibid: ch. vi, P. 144.

(٢) Ibid: ch. vii, P. 195.

معظم النظريات العظيمة والتجارب الكبيرة قامت على النظرة أو العقيدة القائلة بأن الذات العامة أو الشخص الأخلاقي في المجتمع هو أكثر حقيقة من الفرد الواحد الظاهر. وهذا هو ما عنيناه حينما قلنا بأن إرادتي لا تكون كاملة وكلية إلا إذا ابتعدت عن الشواغل الطبيعية وأصبحت عضوية ومعنوية وعاقلة واتحدت في النهاية بالإرادة العامة الحقيقية.

ويمضي بوزانكيت في تفسيره فيقول: «إن غرضنا هو أن نفسر ماذا نعنيه من قولنا بأن الإرادة تتجسد في الدولة أو في المجتمع وفي القانون والنظم، وكيف يمكن للفرد - كما نعرفه - أن يتحد بهذه الإرادة»[1].

ويرى بوزانكيت أن العقول تتحد فيما بينها كما تتحد الجماعات في المجتمع. ويرى أن هناك فرقاً بين الحشد والتنظيم من حيث نوع العقلية التي تسيطر على هذا أو ذاك، فبينما الحشد ليس إلا تجمعاً يكون التنظيم (كالجيش مثلاً) تنظيماً تسري فيه الإرادة العامة، بمعنى آخر إن إرادة الجميع وهي إضافات متعددة هي طابع الحشد، بينما الإرادة العامة وهي كلية طابع الشيء المنظم، والنتيجة التي يخلص بها بوزانكيت من هذا التفسير هي.

«إن هناك ارتباطاً بين البناء المنظم للعقول وبين [illegible] ـاء المنظ[illegible] للمجتمع، بل أو بعد من هذا فإن العقول والمجتمع هما [illegible] ـس البناء أو النسيج، منظوراً إليه من وجهتي نظر مختلفتين»[2].

وينتج عن هذه النتيجة البوزانكيتية ما يلي:

١ - أن كل جماعة اجتماعية هي ظاهرة ممتدة لمجموعة من الأنساق العقلية المتفاعلة.

٢ - أن كل عقل فردي هو نسق من هذه الأنساق المتفاعلة مع تلك الكلية التي نجدها في الجماعات الاجتماعية.

---

(١) Ibid: P. 146.

(٢) Ibid: P. 158.

٣ - أن الكل الاجتماعي - على الرغم من أنه متضمن في كل عقل - لا يستمد حقيقته إلا من كلية العقول الموجودة في المجتمع منظوراً إليها على أنها نسق متحد ومترابط.

وبعد هذا التحليل يعود بوزانكيت فيقرر أن حقيقة أي فرد أكبر منه وأوسع من فرديته المنعزلة «إن إرادته ليست كليه ولكنها تتضمن الكلي وترتكز عليه»[١].

غاية الدولة وحدود فعلها: الحقوق والواجبات:

إن الغاية القصوى للمجتمع والدولة والفرد يقول بوزانكيت: (هي تحقيق الحياة الأحسن)، ويجب ألا تأخذنا الحيرة عند تحديد هذه الحياة الأحسن «لأن اعتمادنا كله منصب على المنطق الأساسي للطبيعة الإنسانية من حيث هي عاقلة»[٢] ومعنى هذا أننا يجب أن ننظر إلى هذه الحياة الأفضل أو الأحسن من زاوية عقلية ومعنوية وشعورية، وليس من زاوية طبيعية جزئية مادية، وذلك لأننا - طبقاً للخط البوزانكيتي - لن نتمكن من الوصول إلى الكلية من خلال الجزئيات المادية أو المنافع المبعثرة المشتتة والفرادي، وفي هذا يقول بوزانكيت بكل وضوح سائراً في هذه الاتجاه، والآن فإنه من السهل أن نعرف أن هذه الحياة الأحسن يمكن أن تتحقق فقط خلال هذا الشعور - وسيط كل الإشباعات - والنمط الحقيقي الوحيد للكل في الخبرة. وعلى هذا النحو تكون الحياة الأحسن متحققة في الشعور، ذلك الذي يستطيع أن يتمثل هذه الحياة وأن يتذوقها وهو في تيار الخبرة الجارف، ووسط معترك الحياة المترابطة والكلية.

ولكن أليس لنا أن نقرر هنا بأن كل شعور سواء أكان شعور هذا الإنسان أو ذاك هو فردي أو متصل بالأجسام؟ هنا يجيب بوزانكيت بأن الشعور الذي استقل وانعزل ليس موجوداً على الحقيقة، إن الشعور لا يوجد

(١) Ibid, ch. vii. P. 165.

(٢) Ibid. P. 169.

إلا إذا كان أكبر من ذاته، أعني إلا إذا خرج عن انعزاليته وانفراديته واتحد في وحدة أخرى. إن الشعور لن تكون له حقيقته بدون هذا الارتباط بما هو كلي وعام.

ولكن ألا ينحرف هذا الشعور المنعزل أو ذاك عن خط السير العام والكلي، فيجعل من راحته وطمأنينته ومنافعه أهدافه الوحيدة، ضارباً عرض الحائط بالشعور العام؟ يجيب بوزانكيت هنا نعم قد يحدث هذا، وإذن فلا بد أن يكون في الدولة قوة تجبر تلك الذات الأنانية على التراجع والرجوع إلى الذات الكلية الحقيقية، ومن ثم نجد بوزانكيت يقرر أنه لا بد أن يتوفر في الدولة عنصر القوة لكي تقوم بهذه المهمة، مهمة تحرير الذات الطبيعية من أدرانها المادية النفعية والارتقاء بها إلى مرتبة الذات العاقلة ذات الشكل والمضمون الكليين. يقول بوزانكيت: «والمجتمع كوحدة منتظمة انتظاماً صحيحاً، تمارس الضبط على أعضائها خلال القوة المطلقة، هو ما أعنيه بالدولة»(١). ونخلص من هذا النص إلى أن عنصر القوة مطلوب للدولة لكي تمارس الضغط على المنحرفين، ولكي تحقق ضبط الأفراد ضبطاً اجتماعياً وسياسياً.

ويرى بوزانكيت أن الفرد لا يمكن أن يكون ولاءه إلا لدولة واحدة يكون خاضعاً لها ولقوانينها، وهذا يقرره بوزانكيت بصراحة وبقوة في النص القائل بأن: «كل فرد في الحياة المتحضرة يجب أن ينتمي إلى دولة واحدة، وإلى دولة واحدة فقط»(٢) والسبب في هذا يقول بوزانكيت هو أن «السلطة لكي تكون مطلقة يجب أن تكون فردية»(٣) وما دامت هذه السلطة تجد أمامها أفعالاً مادية فيجب أن تمارس القوة لمنع الرديء منها. بمعنى آخر يجب أن تتصف الدولة بالقوة للزومها في تقويم السلوك، ولكي تزيل العوائق أمام تحقيق الهدف الأسمى أو الغاية النهائية وهي الوصول إلى الحياة الأحسن.

(١) Ibid: P. 172.

(٢) Ibid: P. 173.

(٣) Ibid: P. 175.

أما بخصوص فعل الدولة فإن بوزانكيت يتحدث عن هذا الفعل من زاويتين، الزاوية الأولى يتناول فيها فعل الدولة على أنه محاولة الوصول إلى الحقوق، والزاوية الثانية يتناول فيها فعل الدولة على أنه نوع من العقاب.

وفي الزاوية الأولى يقول بوزانكيت: «إن الحق له دلالات شرعية وأخلاقية»(١) وتلك الدلالات الشرعية والأخلاقية تدعم بالقوانين. ويرى بوزانكيت أن هناك نسقان من الحقوق، النسق الأول هو نسق الحقوق من وجهة نظر المجتمع كله، والنسق الثاني هو نسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد، وبالنسبة للنسق الأول، فإننا نرى بوزانكيت يصفه بأنه «كل عضوي للحالات الظاهرية الضرورية للحياة العقلية»(٢) وفي هذا النسق لا يرى الإنسان المتحضر شيئاً إلا النظام الذي يتغلغل في صميم الحياة، ويرى شرعيته وأخلاقيته وكليته.

وفي النسق التالي المتعلق بنسق الحقوق من وجهة نظر الأفراد يقول بوزانكيت إن هذا النسق يتعلق بالحوادث الخارجية - المدعمة بالقانون - والمتعلقة بوضع الفرد في المجتمع.

ويرى بوزانكيت أنه من المعتاد أن يقال أن كل حق يتضمن واجباً، كما يرى أن هناك تفسير خاطىء بالنسبة للواجب وهو أنه ما يجبر عليه الفرد أو ما يفرض عليه. أما التفسير الصحيح للواجب فهو أنه الغرض أو الهدف الذي نسعى بواسطته إلى تحقيق الحياة الأحسن.

وللوصول إلى الحقوق يلزم أن تمارس الدولة القوة «والقوة العظمى يمكن أن تمارس على الطبيعة الإنسانية بالإثابة وبالعقاب معاً»(٣). وهنا نأتي إلى الزاوية الثانية التي يتناول فيها بوزانكيت فعل الدولة على أنه نوع من العقاب. وقبل أن نتناول العقاب، وقبل أن نتدارسه سنتناول الإثابة.

---

(١) Ibid: P. 188.

(٢) Ibid: P. 189.

(٣) Ibid: ch. viii. P. 201.

وبوزانكيت يقول في هذا الصدد أن الإثابة تلعب دوراً صغيراً، وتشارك مشاركة ضئيلة في القوة العامة للمجتمع، وفي بلوغ الذات إلى مرتبة الكلية والوحدة. فلقد كانت الإثابة عند اليونان القدامى بمثابة تشجيع للروح العامة على الروح الأنانية.

أما بالنسبة إلى العقاب فيرى بوزانكيت أن تأثيره أشد. وهناك في المذهب البوزانكيتي ثلاثة أنواع من العقاب:

١ ـ عقاب إصلاحي punishment as reformatory وهو يرى أن المواطن المخطىء هو كالمريض تماماً يحتاج إلى علاج وإلى إصلاح.

٢ ـ عقاب جزائي punishment as retributory وهذا النوع يوقع الجزاء على كل من خرج عن قوانين المجتمع.

٣ ـ عقاب معوق أو مانع punishment as deterrent وهذا النوع يمنع يعوق الفرد الذي أخطأ، من الوقوع في الخطأ مرة أخرى.

والخلاصة يقول بوزانكيت هي أن القسر أو العقاب أو القوة ما هي إلا ممارسة للإرادة العامة، ومحاولة للارتفاع والارتقاء بالذات التجريبية الطبيعية النفعية إلى الذات الكلية العامة العاقلة. إن كل فعل للدولة يقول بوزانكيت هو: «أساس ممارسة الإرادة، الإرادة الحقيقية، أو الإرادة العقلية التي يقول عنها المنطق من حيث هي كذلك»[١] ومن هذا يخلص إلى أن كل فعل للدولة سواء أكان متضمناً في نسق الحقوق أو كان داخلاً ضمن نسق العقاب هو ممارسة للإرادة الحقيقية الكاملة.

النظم السياسية وغير السياسية:

إن ما يهمنا الآن هو أن نتتبع التفكير البوزانكيتي فيما يتعلق بالنظم السياسية وغير السياسية. وأول ما يقابلنا في هذا الصدد أن بوزانكيت تمشيا مع الخط العام لفلسفته، ولجوهر تفكيره يعتبر تلك النظم أفكاراً أخلاقية،

---

(١) Ibid: P.P. 216 - 217.

ولنقترب الآن عن كثب لنرى جوهر تفكير بوزانكيت في هذا الصدد.

يقول بوزانكيت: «إن العلاقة بين أي عقل وبين عقل المجتمع يمكن مقارنتها بالعلاقة بين فهمنا لموضوع واحد وبين رأينا عن طبيعة الكل»[١] ومعنى ذلك أننا حينما نعالج العقل الإنساني. إنما نعالجه وهو في ارتباط بالمجتمع وبالدولة، ولا نعالجه منفرداً ومنعزلاً ومستقلاً.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن المبادىء التي تؤسس المجتمع واقعية وفكرية وغائية، وهذه الواقعية والفكرية والغائية تتحد كلها فيما يسمى بالنظم. ومن هذا نخلص إلى أن النظم ذات طبيعة متحدة تجمع بين الواقع والفكر والغاية. ويقول بوزانكيت بعد هذا أنه ليس من الضروري أن نتعقب بالفحص والتحليل الظواهر الخارجية للنظم كوقائع، ولكن ما يهمنا هو أن نتعقب الطبيعة السامية لهذه النظم على أنها أفكار لها غايات، أي نتعقب تلك النظم على أنها أفكار مثالية.

إن أي تنظيم قد يقوم بدون قانون أو تشريع أو قد يجيء نتيجة للإرادة العامة. ولكن ثمة أمر يجب أن نضعه في الحسبان، وهو أنه مهما كان من هذا الأمر أو ذاك فإن كل تنظيم إنما يؤسس لكي يحقق غرضاً أو غاية عامة معينة، وما دام يحقق غرضاً أو غاية معينة، فإنه يشير إذن إلى شيء كلي لا إلى شيء فردي، ذلك لأنه «يتضمن غرضاً أو شعوراً لأكثر من عقل واحد»[٢].

ويمضي بوزانكيت في تحليله فيرى أن العائلة نظام أخلاقي وأن الملكية تنظيم خلقي، وهما نابعان عن العقل: كما يفسر الجيره بأنها عنصر عقلي أيضاً وعبارة عن تنظيم أخلاقي، كما أن الطبقة هي الأخرى عنصر من عناصر العقل، ويتناول في هـذا الصدد الطبقة الصغيرة ويشير إلى متضمناتها الأخلاقية.

---

(١) Ibid: P. 275.

(٢) Ibid: P. 277.

ويرى أن الدولة القومية «هي التنظيم العريض الذي يحتوي على خبرة عامة لأزمة للحياة العامة. وهذا ما يجعلنا نعرفها على أنها ذات قوة مطلقة أعلى من قوة الأفراد[1]».

ولما كانت الدولة القومية تنظيماً، فيلزم أنه لا يوجد للفرد الواحد إلا دولة واحدة. والدولة القومية ذات طبيعة أخلاقية، لأنها بقواها المختلفة. وبإرادتها العامة، تجبر الذات الأنانية على الارتفاع والسمو حتى تصل بها إلى الذات الكلية العامة.

يقول بوزانكيت: «والدولة القومية كفكرة أخلاقية هي عقيدة أو هدف بل ويمكن القول بأنها إرسالية»[2] تقوم بالتبشير وتنادي باتباع الهدى.

وبعد أن يتناول بوزانكيت الأسرة والملكية والجيرة والطبقة والدولة القومية، ويرى فيها جميعاً أنها نظم أخلاقية وفكرية نجده لا يتوقف عند الدولة القومية، وإنما يتخطاها إلى الإنسانية بوجه عام. ومما لا شك فيه أن الإنسانية وهي «عالم الكائنات العاقلة التي تعمر وجه البسيطة، والمدركة على أنها وحدة»[3] لا بد أن يكون لها شأنها في فلسفة كفلسفة بوزانكيت. ولذلك فهو يقرر أن الفلسفة الكاملة لا يمكن أن تقف عند ... دون أن تتعداها إلى الإنسانية، وهي الفكرة العامة جداً، ويرى بوزانكيت أن فكرة الإنسانية يجب أن تظهر لكي تسيطر على الدولة ولكي ترتفع فيها، ولكي تجمع الأغراض والإمكانيات المتعلقة بالحياة الإنسانية «ففكرة الإنسانية فكرة كلية وعامة»[4].

وفي رأي بوزانكيت أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع النوع الإنساني، كما أنها لا تتساوى مع النوع الإنساني من حيث هو مجتمع، إن

---

(١) Ibid. P. 598.

(٢) Ibid: P.P. 568.

(٣) Ibid: P. 593.

(٤) Ibid: P. 305.

فكرة الإنسانية هنا ليست جمعاً لأفراد أو لأعداد من الجنس البشري، وإنما هي أكثر كمالاً وكلية من هذا. وفي هذا يقول بوزانكيت: «إن فكرتنا عن الإنسان لم تتكون عن طريق الإحصاء الساذج، ولكن تكونت عن طريق قانون يفسر الوقائع الأدنى كمالاً وترابطاً بواسطة وقائع أكثر كمالاً وارتباطاً»(١). وبديهي أن فكرة الإنسانية ليست مترادفة مع فكرة النوع الإنساني الذي يكون مجتمعاً ما. إذ أن فكرة الإنسانية أعم وأشمل وأكثر ارتباطاً وعقلية من هذا المجتمع أو ذاك.

ولقد وصلنا الآن مع بوزانكيت إلى تحليله للنظم مبتدئين بالعائلة ثم الطبقة ثم الدولة ثم النوع الإنساني ثم الإنسانية على أنها أفكار متوالية تتتالى على هذا النحو طبقاً لدرجة نضجها وكمالها وكليتها، فالطبقة أكمل من العائلة والدولة أعم من الطبقة، والنوع الإنساني أشمل من الدولة، إذ النوع الإنساني أعظم من الدولة، وفكرة الإنسانية أكثر كمالاً وترابطاً من فكرة النوع الإنساني ولقد رأينا بوزانكيت يتناول هذه الأفكار جميعها من وجهة نظر مثالية فكرية خالصة. والمهم الآن هو إلى أين نصل في هذه المتوالية؟ وما هي نهاية المطاف لهذه الرحلة الفكرية المثالية المبتدئة من الفرد أساساً والمتدرجة إلى العائلة وإلى غيرها من النظم المتفاوتة؟ هنا يجيب بوزانكيت، إن نهاية المطاف ليست هي الدولة أو النوع الإنساني أو حتى فكرة الإنسانية، إن العقل الإنساني يستمر في التحرك لكي يزيح التناقض ولكي يشكل عالمه وذاته في وحدة أعلى، وتظل الروح أو النفس تنتقل على هذا النحو وتنفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة التي يرى بوزانكيت «أنها دم المجتمع»(٢).

ألسنا هنا أمام تفكير هيجلي خالص؟ ألسنا هنا أمام مبدأ التناقض أساس الديالكتيك الهيجلي، ذلك الديالكتيك الذي لا يتوقف فيه العقل عن

---

(١) Ibid: P. 306.

(٢) Ibid: P. 310.

طريق إزاحة التناقض لكي يصل إلى المطلق؟ يجب أن تقرر بصراحة أن هذا الذي أورده بوزانكيت عن مبدأ التناقض وعن تحرك العقل الإنساني، وعن تفتح الروح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة، هي أفكار هيجيلية من الطراز الأول بل هي أساس وصلب الديالكتيك الهيجلي.

وقبل أن ننتقل من هذه النقطة، نود أن نشير هنا إلى فكرة هامة وهي أن بوزانكيت ينتقل عنده العقل من الأسرة إلى الدولة القومية.. وهكذا باحثاً عن الكمال والتمام والكلية، منحياً عن طريقه التناقض الذي يكون بينها، هادفاً إلى الوصول إلى أقصى درجات الكمال والكلية، هذا العقل هو الأساس وهو الأصل. إن العقل هو الأساس وهو الأصل وحركته الداخلية الفكرية هي التي ينتج عنها كل هذه الفروع. إن بحث العقل عن وحدة أعلى جعلته ينتقل - في حركة داخلية فكرية أصلية - من ذاته كذات عامة إلى ما هو أشمل وأعم وأكمل، ولكنه هو الأساس. ولذلك فنحن نجد بوزانكيت، وفي نهاية كتابه هذا، وبالتطبيق على المجال السياسي وحده يقول: «إن حكم الذات هو أساس الحكم السياسي»[1].

نحن هنا أيضاً أما الديالكتيك الهيجلي. أمام حركة العقل الداخلية التي ينتقل فيها من فكرة إلى أخرى حتى يصل إلى الكمال.. إلى المطلق.. إلى التمام.

والواقع أن بوزانكيت تأثر في فلسفته السياسية بهيجل وروسو على وجه خاص ويرى بوزانكيت تأكيداً لهذا الرأي الأخير أن تأثير فلسفة جان جاك روسو السياسية على المفكرين الألمان بصفة خاصة كان كبيراً وعظيماً، بل ويرى أكثر من ذلك أنه ما من فيلسوف فرنسي كان له من التأثير خارج بلاده مثلما كان لروسو... يقول بوزانكيت: «لقد كان لروسو من القوة في ألمانيا ما لم يحصل عليه أي كاتب فرنسي خارج بلاده»[2]. ويأخذ

---

(١) Ibid: P. 311.

(٢) Ibid: P. 219.

بوزانكيت في الفصل التاسع من هذا الكتاب في بيان تأثير روسو على الفكر الألماني خصوصاً عند كانط وفشته وهيجل مستعيناً بالنصوص التي تشير إلى هذا التأثير، مبيناً الوشائج التي تربط بين الفكر الألماني وفكر روسو، معدداً للروابط المختلفة بين هذين النوعين من الفكر، عارضاً لأوجه التأثير والتأثر بينهما، شارحاً كيف أن الفكر الألماني مدين لفكر روسو.

ويلاحظ بوجه عام أن تأثير كتابات هيجل قد سادت الفصل التاسع كله والفصل الذي يليه بوجه خاص، كما سادت الروح الهيجلية صفحات كثيرة من هذا الكتاب، ولعل هذا يرجع إلى تأثير فلسفة هيجل على الفكر البوزانكيتي. إن بوزانكيت يعرض لكتاب هيجل عن «فلسفة الحق Philo-sophy of Right» بصورة مسهبة وعريضة، ويتفق معه في معظم نقاط فلسفته بل وفي جوهر فلسفته وفي صميمها، كما يعرض لفلسفة الروح عند هيجل بالإضافة إلى عرضة لكثير من الآراء الهيجلية مبيناً أوجه الاتفاق والتعارض فيها مع فكر توماس هل جرين. ولقد تلمسنا فيما سبق، وأثناء عرض فلسفة بوزانكيت السياسية، آثار كل من روسو وهيجل في تلك الفلسفة. ولما كان هيجل متأثراً بروسو على حد قول بوزانكيت فإن دين بوزانكيت لروسو يكون كبيراً.

* * *

هذا هو جوهر نظرية بوزانكيت في السياسة. ولكن وبعد الطبعة الأولى من كتاب بوزانكيت عن «النظرية الفلسفية للدولة» أثار الكثيرون أوجه نقد كثيرة لخصها بوزانكيت في ثلاثة أوجه رئيسية ورد عليها في مقدمة الطبعة الثانية من هذا الكتاب، وهي:

أولاً: إن النظرية الفلسفية للدولة كما قدمها بوزانكيت ضيقة وجامدة وغير مرنة، ضيقة لأنها وإن طبقت بسهولة على دولة المدينة، وعلى الدولة القومية ببعض الجهد؛ فإنه لا يمكن تطبيقها على مختلف الدرجات من المجتمعات التي ظهرت في الحياة الحديثة سواء أكانت إمبراطوريات أو حكومات فيدرالية أو حكومات ذات نظام برلماني. وغير مرنة لأنها تذهب

إلى أن الوصف الديمقراطي لحكم الذات لا يتم إلا عن طريق ممارسة القوة بواسطة الزمرة المعينة أو بواسطة الأفراد المنتخبين؛ ولكن ثبت «أن الأعضاء المنتخبين ليسوا في كل الحالات أفضل الأنواع التي تعبر عن الإرادة العامة»[1].

ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول إن نظريته غير ضيقة بل على العكس فهي واسعة كل الاتساع. إن الإرادة العامة لا تتوقف على دولة المدنية أو الدولة القومية وإنما يمكن أن تمتد إلى أشمل وأعم من هذا. ولقد رأينا بوزانكيت بالفعل لا يتوقف عند النوع الإنساني أو حتى عند فكرة الإنسانية بل يجعل العقل ينتقل من هذه إلى تلك إلى أن يتوصل إلى أعم وأشمل فكرة وهي المطلق. أما بخصوص أن نظرية بوزانكيت غير مرنة لأن الأعضاء المنتخبين أو المعينين ليسوا أفضل من يعبرون عن الإرادة العامة، فإننا نجد بوزانكيت يرد على هذه النقطة بقوله إن كل النظم المتشابكة الموجودة في المجتمع هي معيار الإرادة العامة وليست أصوات الحشد أو الأفراد الذين لا يكون تجمعهم أكثر من تعداد فرد إلى آخر.

ثانياً: إن نظرية بوزانكيت سلبية تقوم على مبدأ إزالة العوائق أو إعاقة الموانع Principle of the hindrance of hinbrances بمعنى الدولة عند بوزانكيت في سبيل تحقيقها للإرادة العامة؛ وسبيل تحقيق هدفها النهائي وهو الحياة الأحسن، تعمل على إزالة المعوقات التي تقف أمام هذا التحقيق وذلك الهدف. ويرد بوزانكيت على هذا النقد فيقول: «إن كل سلب يتضمن بالطبع جانباً إيجابياً»[2]، وإن الفصل بين السلب والإيجاب لا معنى له. إنني حينما أمنعك عن إتيان شيء إنما أوجهك لسلوك إيجابي مضاد لما أمنعك عنه في نفس الوقت.

ثالثاً: إن نظرية بوزانكيت في الدولة عقلية إلى حد بعيد. والرد على هذا النقد بديهي، قلنا جزء منه في بداية حديثنا عن فلسفة بوزانكيت

(1) Ibid: Introduction to second edition P. xxvii.

(2) Ibid: P xxxvi.

السياسية، ونقول الآن مع بوزانكيت أن الخبرات والأغراض والاتجاهات لن تكون دائمة وحقيقية إلا إذا كانت مثالية وفكرية، وإلا إذا تغلغلت الروح في ثناياها. يقول بوزانكيت: «إن الخير الروحي هو وحده الحقيقي والدائم، أما الأغراض والأهداف الأرضية والمادية فهي وهمية وخطرة وأساس كل نزاع»[1].

ومن هذا يخلص بوزانكيت بعد رده على أوجه النقد هذه إلى أن نظريته كما وضعها في الطبعة الأولى من كتابه عن النظرية الفلسفية للدولة، صحيحة.

(1) Ibid: P. xxv.

الباب الثالث

السياسة والمجتمع

الفصل الأول : الدولة وأشكال الحكومات.
الفصل الثاني : السيادة والقانون.
الفصل الثالث : الديمقراطية.
الفصل الرابع : الأيديولوجية السياسية.
الفصل الخامس: البيروقراطية.



الدولة وأشكال الحكومات

١ ـ طبيعة الدولة:

الدولة هي الموضوع الرئيسي الذي يتناوله علم السياسة بالدراسة، والتحليل، ومع أن هناك اتفاقاً يكاد يكون عاماً بين الدارسين على أن الهدف من علم السياسة هو صياغة نظرية للدولة، إلا أن الشيء الجدير بالملاحظة هو تباين الآراء حول مفهوم الدولة ذاته، والأركان الأساسية التي تشكلها، بل إن هذا التباين يظهر أيضاً فيما يتعلق بتفسير أصل الدولة. ويبدو أن هذا التباين يرجع إلى حد ما إلى الحقيقة التي مؤداها أن مصطلح الدولة كما يستخدم الآن لم يكن قد تطور تماماً خلال الفترة اليونانية الرومانية، فلقد كان ميكيافيللي هو أول من أدخل المصطلح إلى دراسات علم السياسة؛ إذ حدد الدولة في كتابه «الأمير The

Prince» بقوله: «كافة القوى التي من شأنها أن تمارس سلطة على الأفراد تسمى دولاً (Stati) وهي إما أن تكون ملكية أو جمهورية»[١] والواقع أن الدول في الماضي أو الحاضر، قد تختلف أو تتباين في بعض الجوانب، لكن الملاحظ المدقق بوسعه أن يكشف عن بعض الملامح العامة التي يمكن في ضوئها تحليل مفهوم الدولة، من ذلك مثلاً الشعب، والإقليم، والحكم والسيادة تعد جميعاً خصائص لأي دولة، وقد يجد بعض الدارسين ضرورة لإضافة عناصر أخرى مثل الاعتراف الدولي. ولا شك أن هذه الخصائص الهامة هي التي تمثل الأساس الذي ينهض عليه تصورنا المحدد لمفهوم الدولة كما يستخدم في الدراسات السياسية. ومع أن لهذه الخصائص أهميتها إلا أن البعض يرون أنها غير كافية لتمييز الدولة، فالدولة حقيقة تاريخية أساساً يجب دراستها على أساس منطلق تطوري حتى نستطيع أن نفهم طبيعتها البالغة التعقيد.

والمتتبع للتطور التاريخي للدولة يستطيع أن يميز بين ثلاثة تصورات رئيسية أما التصور الأول فهو ذلك الذي يعتبر الدولة بمثابة النظام القانوني الذي سترابط بداخله أجزاء المجتمع المختلفة ترابطاً سياسياً، والتصور الثاني ينظر للدولة بوصفها تمثل القوة العليا أو السلطة العليا للملك أو الحكومة، أو بعبارة أخرى إن هذا المنظور يميل إلى تصور الدولة على أنها أداة سياسية تستخدمها طبقة أو جماعة مسيطرة لكي تتحكم في المجتمع بأكمله. وثالث هذه التصورات هو ذلك الذي يتناول الدولة كما لو كانت هيئة أو تنظيماً يستعين به مجتمع قائم على المساواة في تحقيق وإنجاز الأهداف العامة. ومع أن كلا من هذه التصورات يبرر موقفه على أسس محددة بحيث يرفض التصور الآخر، إلا أن واقع الأمر يعكس مدى تعقيد الظاهرة التاريخية التي نحن بصددها؛ ومعنى ذلك أن الدولة يجب أن تتناول من هذه المنظورات الثلاث، وجدير بالذكر هنا أن كل تعريف للدولة سوف يبرز جانباً محدداً بالذات أكثر من الجوانب الأخرى؛ فإذا كان محور

(١) See. The Prince, 1

اهتمامنا هو العلاقات الدولية؛ فإن التعريف الذي سوف نتبناه الدولة حينئذ سوف يؤكد أهمية الاستقلال وقدرة الدولة على الدخول في علاقات متنوعة مع غيرها من الدول، أما إذا انصب اهتمامنا على النفوذ والتأثير السياسي فإن علينا أن نؤكد سيادة الطبقة الحاكمة وأهمية القوة الملزمة، وإذا كان الهدف الأساسي هو تحقيق التوازن والانسجام والعلاقات المستقرة فإن سيادة القانون سوف تصبح هي العنصر الأساسي في بناء الدولة.

وعلى أية حال فإن الشي الذي تجدر الإشارة إليه أن الدولة لا تفهم إلا في سياق تاريخي، وهذا ما يؤكده «هارولد لاسكي Laski»[١] حين يذهب إلى أن طابع الدولة الحديثة هو النتيجة المترتبة على تاريخها، إذ يتعذر فهم هذا الطابع إلا في ضوء هذا التاريخ. ويؤكد لاسكي أن طابع الدولة بوصفها هيئة ذات سيادة كان نتاج سلسلة طويلة من الظروف التاريخية التي كان أهمها في فترة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر الحاجة إلى وجود هيئة تنظيمية، يمكن أن ترجع إليها كل مطالب السلطة لاتخاذ قرارات نهائية. وفي هذا الصدد كانت الدولة تظهر تفوقها دائماً على كافة الهيئات الأخرى التي عرفها المجتمع، فهي كانت تبدو أمام الناس هي الأمل المشرق الذي يحقق لهم السلام والوئام، فالدولة وحدها هي التي تملك سلطة وضع الأوامر القانونية التي يلتزم باحترامها كافة أعضاء المجتمع، ومثل هذه الأوامر هي الأساس الذي يترتكز عليه النظام. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الدولة لديها «قوة power» أي لديها القدرة على فرض إرادتها على جميع الأفراد، وهذا ما تفتقر إليه الهيئات الأخرى الاقتصادية مثلاً، وحتى الهيئات الدينية لم تستطع بما لديها من سلطان ومن إرادة علوية أن تكفل للمجتمع النظام والاستقرار. ولهذا أصبحت سلطة الدولة هي الصورة الفعالة لقدرتها على إشباع المطالب المؤثرة التي تقع على عاتقها[٢].

(١) See, Laski, An Introduction to politics.

(٢) See Stephen leacock, Elements of Political Science, London, Consrable and Company LTD, 1921 Ch. 1.

على أن الدولة حين تفرض إرادتها تعبر عن ذلك في صيغة أوامر قانونية، وهذه بدورها لا تأتي من فراغ وإنما هي في واقع الأمر تعتبر إيجابي عن مطالب ورغبات قائمة بالفعل. فكأن القوانين الصادرة عن الدولة هي استجابة لهذه الرغبات، إذ يتوقف مدى صلاحيتها على درجة هذه الاستجابة. والدولة بهذا المعنى هي «طريقة» يلجأ إليها المجتمع لتنظيم السلوك الإنساني، فهي النظام القانوني الذي تقيد معاييره سلوك الأفراد وتصبه في قوالب محددة. ولا شك أن تبرير وظيفة الدولة على هذا النحو يرتكز دائماً على الغايات والأهداف العامة التي تسعى إلى تحقيقها، فهي تتركز على مجموعة هائلة متنوعة من المصالح الشخصية والجماعية المتنافسة والمتعاونة، ومن الواضح أن مطالبتها بولاء الأفراد لها، يجب أن يقوم على قدرتها على جعل الاستجابة للمطالب الاجتماعية قاعدة عامة تنتهجها. والواقع أن الذي يميز الدولة المعاصرة عن غيرها من الدول التي عرفها التاريخ الإنساني هو أن الدولة الحديثة تستند إلى فكرة الدستور في شكلها القانوني الملزم، وهي فكرة لم تكن متصورة قبل ذلك، حين كانت الغلبة لنظم سياسية تقوم على الزعامة واختلاط السلطة بشخص الحاكم باعتبارها من امتيازاته وحقوقه الشخصية، تسنده فيها القوة المادية وعمق المؤثرات العقائدية والتقاليد السائدة في المجتمع ورسوخها في وعي الناس وإدراكهم.

٢ - تعريف الدولة وأركانها الأساسية:

اختلف علماء السياسة اختلافاً شديداً فيما يتعلق بتعريف الدولة ومعايير تميزها عن المجتمعات السياسية الأخرى. فالبعض يرون أنها عبارة عن مجموعة دائمة ومستقلة من الأفراد يملكون إقليماً معيناً، وتربطهم رابطة سياسية مصدرها الاشتراك في الخضوع لسلطة مركزية تكفل لكل فرد منهم التمتع بحريته ومباشرة حقوقه. وعرفها آخرون بأنها مجموعة كبيرة من الناس تقطن على وجه الدوام إقليماً معيناً وتتمتع بالشخصية المعنوية والنظام والاستقلال، وبأنها عبارة عن الشخص المعنوي الذي يمثل قانوناً أمة تقطن

أرضاً معينة، والذي بيده السلطة العامة أو السيادة(١).

وعلى أية حال فيدو أن التعريفات الشائعة للدولة تتباين فيم بينها بين الاتساع والشمول من ناحية، وضيق النطاق أو التحديد البالغ من ناحية أخرى. لكن الشيء الذي يؤكده علماء السياسة والاجتماع على حد سواء أن مصطلح الدولة يشير إلى رابطة تسمح بوجود قيادة سياسية. وربما كان التعريف الذي قدمه كل ما ماكيفروبيج من أهم التعريفات في هذا الصدد فالدولة عندهما تتميز عن كافة المنظمات أو الروابط الأخرى بأنها تتمتع

---

(١) الأمثلة عديدة على تباين تعريفات الدولة ونستطيع هنا أن نلخص للقارىء صورة من الجدل الذي ثار حول هذا الموضوع بين علماء الاجتماع والسياسة على حد سواء. فماكس فيبر Weber يذهب إلى أن الدولة تنظيماً عقلياً يوفر القيادة الرشيدة التي تسعى إلى استخدام القهر لتحقيق أغراضها.

See, Weber Politics as Vocation « in Gerth and Mills (ed). London» 1947 P. 78.

واهتم جينزبرج بمناقشة أشكال وصور الدول ذاهباً إلى أن الدولة وجدت في كافة المجتمعات لحماية الأعضاء وإداء مجموعة وظائف تتعلق بتطبيق القواعد العامة لإقرار النظام.

Ginsberg, Sociology, London, Oxford universiry press 1434, P. 147.

وذهب بيلارد إلى أن الدولة هي نظام اجتماعي يستهدف تنظيم إرادة الشعب ويقام على أساس المصالح العامة.

L.V. Ballard, Social Inistitutions New york, Appelton Century, 1936, P. 253.

وذهب ويلسون وكولب إلى أن المهمة الرئيسية للدولة هي تحقيق النظام الاجتماعي العام والمحافظة عليه.

Wilzon and W.L. Kolb, Sociological Analysis, New york, Harcort, 1949, P. 516.

وأكد هيلر أنه بالإضافة إلى ذلك يتعين أن تحقق الدولة الرفاهية العامة.

E.T. Hiller, Social Relations and structures, New york Harper Bros, 1947, P. 222.

ويذهب دوجية إلى أن الدولة هي جماعة من الناس بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة، والدولة في رايه ظاهرة اجتماعية. أما بلانتشلي فهو يرى أن الدولة جماعة مستقلة من الأفراد يعيشون على وجه الاستمرار في إقليم معين بينهم فئة حاكمة وأخرى محكومة. راجع: مؤلفه:

Theorie génèrale de L'etat.

بحق استخدام القوة العليا والقهر[1]. ويضيف «كـابلان Kaplan» و «لازويل Lasswell» إلى ذلك تعريفهما للدولة بأنها «جماعة إقليمية ذات سيادة»[2]. وهذا التعريف الأخير هو الذي يظهر بوضوح عناصر الدولة أو أركانها الأربعة وهي: الشعب، والإقليم، والحكـومة، والاستقـلال، بوصفهـا المعـاييـر المستخدمة في تمييز الدولـة عن الوحـدات السياسيـة الأخرى. والشيء الملاحظ على آراء كل هؤلاء الدارسين هو أنهم لا يطرحون مسألة تعريف الدولة منفصلة عن المسائل الفلسفية الأخرى مثل: لماذا توجد الدولة؟ أو لماذا يتعين علينا طاعة الدولة؟.

ومن المسائل الأخرى التي برزت أثناء محاولات تعريف الدولة مسألة التفـرقة بينهـا وبين بعض المصطلحـات الشـائـعة الأخـرى التي أهمهـا المجتمع، والأمة، والحكومة. فهناك كثيرون يخلطون في الاستخدام بين مصطلحي الدولة والمجتمع فقد كتب «بيرك Burke» يقول: «إن المجتمع هو في حقيقته نوع من التعاقد ولا يتعين أن تعتبر الدولة أكثر من عضو مشارك في هذا الاتفاق»[3]. إلا أن دارس السياسة لا بد أن يعرف على وجه الدقة الفارق بين المصطلحين. فالإنسان بطبيعته كائن اجتمـاعي، وتعتمد شخصية الإنسان على شبكة من الجماعات والمنظمات التي ينتمي إليها. والمجتمع هو مركب للعلاقات الاجتماعية التي تكون من خلال هذه الجماعات والروابط. والشيء الذي يحكم هذه العلاقات هو ما يعرف باسم «الوعي المتبادل»؛ وهكذا فإن المجتمع يضم العديد من النظم الاجتماعية من بينها الدولة التي تمثل تنظيماً عقلياً أو رشيداً يحقق أهدافاً محـددة بالذات شأنه في ذلك شأن المنظمات الأخرى التي تنتشر في المجتمع

---

(1) MacIvar and C.H. Page, Society; An Introductory Analysis New york, Rinehort, 1949, P. 456.

(2) Lasswell and kaplen, Power and Society, New Haven: yale Ûniversity Press, 1950. P. 181.

(3) See «State» in Selections from the Encyclopeadia of the social sciences.

بأسره وتمارس بعض الوظائف. أما أوجه الاختلاف بين الدولة والمجتمع فتتمثل أولاً في أن كلاً منهما يختل فان من حيث الوظيفة، فوظيفة الدولة هي تدعيم وتثبيت الإطار القانوني، والهدف الرئيسي لذلك هو المحافظة على القانون والنظام، بينما نلاحظ أن المجتمع يمارس وظائف أخرى عديدة حتى يتمكن من إشباع المتطلبات العديدة للحياة الاجتماعية. كذلك لاحظ «باركر Barker» أنه من الناحية البنائية هناك فارق بين الدولة والمجتمع «فأعضاء أمة معينة ينتمون إلى تنظيم واحد فقط هو الدولة يتسم بأنه تنظيم قانوني يخضع لأهداف وقواعد قانونية مقررة»[1] على حين أن هؤلاء الأعضاء ينتمون إلى تنظيمات متعددة تشبع حاجاتهم الاجتماعية، ولا تخضع لنفس هذه القواعد الملزمة. على أن هذه التفرقة بين الدولة والمجتمع تفيد دارس السياسة من حيث أنها تلقي الضوء على الطابع الحقيقي للدولة، وتوضح سلطتها المحدودة التي تمارسها استجابة لمتطلبات المجتمع.

لدينا بعد ذلك التفرقة بين الدولة و«الأمة Nation»، وهنا نلاحظ أن بعض الدارسيين يرون أن الأمة هي جماعة من الناس تربط بينهم روابط وحدة الجنس واللغة والدين، وتجمعهم مشاعر واحدة تطورت عبر الزمان، على حين أن الدولة لا تعدو أن تكون أكثر من وحدة سياسية قانونية. ومعنى ذلك أن الأمة أكثر تعقيداً وتركيباً من الدولة، فهي لا تفهم فحسب في ضوء الروابط العرقية والسلالية، ولكنها كيان اجتماعي وأخلاقي تكون عن طريق وحدة الأصل والبيئة والتاريخ والقيم المشتركة. وقد حدد باركر الأمة بأنها جماعة من الناس تحققت وحدتهم على أساس وحدة الأرض أو الجوار وما ترتب على ذلك من حب مشترك للوطن، وذلك هو ما يعرف بالوطنية، ثم على أساس وحدة الزمن أو التاريخ والميراث المشترك للأجيال السابقة وما يتولد عن ذلك من وحدة في أسلوب الحياة أو ما يعرف باسم القومية[2]،

---

(١) Barker, Principles of Social and Political theory, op. cit, P. 43.

(٢) القومية هي رابطة قانونية ترتكز على وقائع اجتماعية مثل الوحدة الجغرافية، والعنصرية، =

وإذا نظرنا إلى الأمة من الناحية العضوية أو روابط الدم، فسنجد أن أبناء الأمة الواحدة غالباً ما ينحدرون من أجناس مختلفة وسلالات بشرية متباينة ممن جمعتهم وحدة الأرض خلال موجات الحجرة البشرية المتعددة. في ضوء ذلك لا يجب بأية حال من الأحوال الخلط بين الدولة والأمة، فالأمة ليس لها تنظيم قانوني، أما الدولة فهي أعلى المجتمعات السياسية وأكثرها كمالاً وتعقيداً.

أما فيما يتعلق بالتفرقة بين الدولة والحكومة[1]، فمن الملاحظ أن

= والمصالح والعواطف المشتركة والحقوق والواجبات المتبادلة. ولقد أصبح للقومية تأثيرها السياسي البالغ في وقتنا الحاضر وازداد الدفاع عنها في القرن العشرين وبخاصة في آسيا وأفريقيا.

انظر معالجة لهذا الموضوع في: د. محمد عبد المعز نصر: في الفكر السياسي الغربي والمجتمع، مطابع الأهرام التجارية، الإسكندرية ١٩٦٩. وراجع أيضاً:

«Nationalism» Encyclopaedia of the social sciences, XI, 24. Also, Laski, A Grammar of Politics, P. 21·

(١) الحكومة قد تعني ذلك النشاط المتعلق بالحكم أو عملية الحكم، أي مما... لضبط على الآخرين، وقد تعني الحكومة أيضاً الأداة التي يتحقق لديها ذلك النشاط، ... كان ذلك هو الاستخدام السائد في القرن الثامن عشر إذ يربط حون لوك بين الحكومة ... السياسية، وهناك مثال آخر على هذا الاستخدام في كتابات بنثام:

Bentham The Book of Fallacies (London, 1824, P.P. 11).

ويمكن أن تشير الحكومة إلى أولئك الذين يقومون بالحكم أو بالتحديد «المنفذون» وقد كان روسو هو أكثر الذين روجوا لهذا الاستخدام فالحكومة هي هيئة متوسطة تعتبر أداة اتصال بين المحكومين وأصحاب السيادة، وهي ترتبط بوجود القانون وتحقيق الحرية.

See; Social Contract, ed. E. Barker (World Classics) London, Oxford university press, 1956, P. 316.

وقد يستخدم مصطلح الحكومة للإشارة إلى نظام معين للحكم كأن تقول الحكومة البرلمانية أو الجمهورية أو الملكية أو الفردية... إلخ. وقد استخدم كل من مونتسكيو وروسو المصطلح بهذا المعنى:

(See, Esprit des lois, Paris, 6R. V. ch. x).

ويستطيع القارىء أن يسترشد حول موضوع الحكومة بالمصادر التالية:

Everelt S. Brown, Manual of Groverrnment publications: United states and foreign = (Appleton - Contury - Corfts, 1910).

بعض الدارسين من أمثال لاسكي و«كول Cole» بينما يقدمون نظرية عن الدولة، إلا أنهم يتناولون الدولة والحكومة كما لو كانا مترادفين. فقد ذهب لاسكي إلى أن الدولة، للأغراض الإدارية العملية، هي الحكومة، ولاحظ كول إن الدولة لا تزيد عن كونها الجهاز السياسي الحكومي في المجتمع». غير أن هذا الترادف بين الدولة والحكومة يتجاهل حقيقة هامة، فبينما تمثل الحكومة هيئة تضم بعض المواطنين، فإن الدولة يقوم كيانها على كافة المواطنين أعضاء المجتمع. فكأن الحكومة هي الجهاز الذي تستخدمه الدولة لتحقيق أغراضها، ولهذا تفوض لها الدولة بعض السلطات. والحكومات تتعاقب في وجودها أو بقائها في الحكم، لكن الدولة تظل محافظة على كيانها[1].

نخلص من المناقشات السابقة إلى أن هناك عدة أركان أو عناصر لا بد من توافرها للدولة نحددها فيما يلي:

أ ـ السكان Population:

الدولة نظام إنساني، وهذا بدوره ما يجعل السكان أو الرعية هي العنصر الأساسي لهذا النظام، ووجود الشعب الذي يخضع لسلطان الدولة ويتمتع بجنسيتها يمثل واقعة طبيعية وتلقائية، ومن ثم فهو يفرض بذاته وجود الدولة. وقد اختلف علماء السياسة حول حجم السكان، فقد وضع أرسطو وروسو، بوصفهما من دعاة الديمقراطية المباشرة بعض القيود على هذا الحجم. فقد ذهب روسو على سبيل المثال إلى أن هذا الحجم لا يتعين

= وانظر أيضاً:

L.F. Schmeckebier and Roy R. Eastin, Government Publications and their use (Brookings, 1964). Hitchner and Harbold, Modern Grovernment, New york, Dodd. Mead and company 1966.

(١) راجع:

T.E. Holland, Elements of Jurisprudence in, L.W. Garner, Introduction to Political Science, Chapii.

أن يفوق العشرة آلاف، كما كان أرسطو يرغب في أن يكون الحجم محدوداً ومكتفياً بذاته حتى يتسير ممارسة الحكم. ومع ذلك، فمن الملاحظ أنه مع انتهاء عصر الدولة ـ المدنية وظهور الدول الحديثة المترامية الأطراف لم تعد مسألة حجم السكان تحظى بالأهمية. غير أن الدول الحديثة لا تزال أيضاً تنظر لمسألة حجم السكان على أساس المقدرة العسكرية ومن المسائل الهامة الأخرى المتصلة بالسكان مسألة تركيب السكان، أو بعبارة أخرى هل يتعين أن تضم الدولة شعباً متجانساً، والتجانس هنا يتحدد على أساس وحدة اللغة والدين. ولعل مفهوم الدولة القومية قد اشتق أساساً من فكرة تجانس السكان، ذلك أن هذا التجانس يؤكد إجماع الناس حول المسائل السياسية الرئيسية، ذلك الذي يعد بدوره ركيزة لنجاح الحكومة. أما لا تجانس السكان، فإنه يعني أن الشعب يضم جماعات متباينة، إلا أن ذلك لا يؤثر في كفاءة الحكومة، فقد أصبحت الأحزاب السياسية تتخطى هذه الحدود العنصرية، واللغوية، والدينية والثقافية. وإذن، فليس من الضروري أن يكون الشعب منحدراً من جنس بشري واحد أو سلالة واحدة، خاصة بعد أن أدت عوامل الهجرة المستمرة إلى ازدياد أسباب الامتزاج والانصهار بين الأجناس والسلالات البشرية المختلفة.

ب ـ الإقليم Territory:

من الشروط الأساسية لوجود الدولة أن توجد بقعة محددة من الأرض تشغلها وتمارس سيادتها فوقها. والواقع أنه قام جدل كبير حول مسألة اعتبار الإقليم شرطاً لوجود الدولة، فنجد مثلاً «دوجي Duguit» يرى أن الشرط الأساسي الوحيد لوجود الدولة هو توافر عنصر السلطة السياسية على نحو يسمح بانقسام المجتمع إلى فئتين هما الحكام والمحكومين، فإذا ما تحقق ذلك أصبح من الممكن قيام الدولة بغض النظر عن الإقليم، ومعنى هذا أنه يمكن ـ في رأي دوجي اعتبار القبائل الرحل متى وجدت الطبقة الحاكمة والمحكومة دولاً. غير أن الرأي الغالب الآن بين الدارسين يؤكد ضرورة

توافر الإقليم كشرط لوجود الدولة، فطالما أنها تضم أفراداً يعيشون معاً بشكل مستقر ودائم، فإن هذا الاستقرار والدوام لن يتحقق إلا إذا وجدت بقعة معينة من الأرض أي إذا توافر عنصر الإقليم. كما أن استقرار الناس في إقليم معين يعد الشرط الأساسي لبلورة الشعور الجمعي، والشخصية المميزة للمجتمع ككل التي تنشأ نتيجة لاستمرار التراث الاجتماعي والثقافي عبر الأجيال، وهذا الشعور الجمعي هو الدعامة الرئيسية للسلطة السياسية.

على أن العلامة دوجي ليس وحده الذي يرى أن الإقليم غير الضروري كركن من أركان الدولة فمن الملاحظ أن «سير جون سيلي Sir John Seeley» يرى أنه ليس من الضروري أن توجد بقعة محددة من الأرض لوجود الدولة فعند الشعوب الرحل يتوافر الخصائص الرئيسية للدولة برغم أنهم لا يقيمون بصفة دائمة في منطقة محددة بالذات. غير أن هذا الرأي لم يعد يحظى بالقبول، فالقانون الدولي يشترط وجود إقليم محدد لوجود الدولة، وأصبحت المشاركة في الالتزامات الدولية الحديثة تستدعي ضرورة معرفة حدود كل دولة بالضبط. ولعل ذلك هو الذي دفع بعض الدارسين إلى ربط الدولة بالإقليم في تعريفهم لها، فقد قرر أن أيزمان إن الدولة ليست سوى الترجمة القانونية لفكرة الوطن، فهي الصيغة التي تتركز فيها كافة الحقوق والواجبات التي تتصل بالوطن. وإذن، فالقاعدة المسلم بها في الوقت الحاضر أن الدولة تعتبر منظمة سياسية إقليمية، مما يجعلها هي المسؤولة عن ممارسة السلطات التشريعية والقضائية والإدارية داخل إقليمها، ومن ثم فإن زوال إقليم الدولة معناه القضاء على شخصيتها.

وجدير بالذكر أن إقليم الدولة يشمل الأرض، والأنهار، والبحيرات والفضاء الجوي. أما فيما يتعلق بالأرض فهي ذات حدود معروفة تماماً، وليس من الضروري أن تكون بقعة الأرض متصلة، فقد يتكون إقليم الدولة من عدد من الجزر، كما هو الحال في شأن اليونان. كما لا يشترط في الإقليم مساحة معينة، فقد تكون المساحة صغيرة، أو متسعة الأرجاء، وكل

ما في الأمر أنها من السعة بحيث يمكن إقامة المرافق العامة اللازمة للأفراد عليها. ويفصل إقليم الدولة عن أقاليم الدول الأخرى حدود ذات أهمية خاصة فهي التي تحدد امتداد سيادة الدولة صاحبة الإقليم. وقد تكون هذه الحدود طبيعية كالجبال والأنهار والبحار، وقد تكون غير طبيعية أو صناعية تلجأ إليها الدول التي لا تفصل بينها هذه الحدود الطبيعية. ولكل دولة أيضاً سيادة على مساحة معينة من المياه الإقليمية محددة في القانون الدولي العام بثلاثة أميال تبدأ من شاطىء الدولة، ومع ذلك فإن الدول الحديثة تزيد من هذه المساحة، فقد زادت في مصر بمقتضى مرسوم عام ١٩٥١ إلى ستة أميال، ثم إلى ١٢ ميلاً بمقتضى القرار الجمهوري رقم ١٨٠ لعام ١٩٥٨، وكل دولة تعتبر مالكة للجزء الذي يدخل ضمن حدودها، ويكون توزيع مياه الأنهار واستغلالها بمقتضى معاهدات تعقد بين الدول ذات الشأن. أما فيما يتعلق بسيادة الدولة على الفضاء الجوي، فإن للدولة سيادة على الفضاء إلى ارتفاع معين، يكون ما بعده جواجراً لجميع الدول، وقد عقدت اتفاقات دولية لتنظيم المرور فوق أقاليم الدول نزولاً على ضرورات الملاحة الدولية.

وقد أثارت مساحة الإقليم، التي تختلف باختلاف الدول عدة تساؤلات فلسفية، فلقد ذهب البعض إلى أن الدول الصغيره المساحة تستطيع أن تقسيم الديمقراطية بصورة سليمة، فصغر حجم مساحتها يسمح بإقامة علاقات مباشرة بين الحكام والمحكومين، وبالتالي يؤدي ذلك إلى تدعيم الحرية. ثم إن صغر الحجم معناه أن الشعب قليل العدد بحيث تتدعم بينه روابط اجتماعية وثقافية تقوي من وحدته، وتزيد تضامنه ـ ومع ذلك، فإن هذه الميزات التي تحققت للدولة الصغيرة ـ والتي كان نموذجها قديماً دولة المدنية عند اليونان ـ قد فقدت أهميتها في العصر الحديث نتيجة للتطور الهائل الذي طرأ على وسائل الاتصال، فقد أدى هذا التطور إلى طمس أهمية العامل الجغرافي. فتقدم الطباعة والنشر، وظهور نظام الأحزاب السياسية قد عملا على تطوير نسق الاتصال بين الحكام والمحكومين، وتدعيم قنوات هذا الاتصال. ومن ناحية أخرى نلاحظ أن

الدول الصغيرة الحجم تعاني بعض المشكلات، فهي أولاً ليست في مأمن كامل إذا ما قورنت بالدول الكبرى، وقد تقع فريسة لأطماع هذه الأخيرة. وثانياً يصعب على الدول الصغرى أن تحقق الاكتفاء الذاتي الاقتصادي، على حين أن الدول الكبرى نظراً لما لديها من موارد تستطيع أن تحقق هذا الاكتفاء. وعموماً، فإن عدم التوازن بين حجم السكان والإقليم يخلق مواقف اختلال بنائي في المجتمع ككل.

جـ ـ الحكومة Covernment:

يستخدم بعض الدارسين مصطلحي الدولة والحكومة بوصفهما مصطلحان مترادفان. لكن ينبغي أن نتنبه إلى أن الحكومة هي جزء فقط من الدولة، فهي الجهاز الذي تعتمد عليه الأخيرة في صياغة سياستها العامة وتنظيم الشؤون العامة، وهي ـ أي الحكومة ـ تمثل الجانب التنظيمي للدولة. فكأن الدولة هي مجتمع تنظمه الحكومة، فهي الهيئة المنظمة التي تتولى الشؤون الخارجية والداخلية للدولة. وإذن لا يمكن أن تكون الحكومة مرادفة للدولة، فهي تمثل فقط مجموعة الأشخاص الذين تسند إليهم وظيفة الضبط السياسي، وهي كعنصر تنظيمي تعد ركناً أساسياً من أركان الدولة.

د ـ السيادة Sovereignity:

الخاصية الرئيسية المميزة للدولة هي سيادتها، أي القوة العليا للدولة، وقد تمنح هذه القوة لشخص معين أو لمجموعة أشخاص. وللسيادة جانبان: جانب داخلي وجانب آخر خارجي. أما السيادة الداخلية فمعناها السلطة العليا للدولة على الأفراد والهيئات التي تقع في حدودها الجغرافية. والدولة ذات السيادة هي تلك التي لديها قوة إصدار الأوامر والتوجيهات التي يتعين طاعتها من جانب كل الأفراد، وأي اختراق أو انتهاك لهذه الأوامر يعرض الفرد للعقوبة. أما السيادة الخارجية فهي تعني الاستقلال عن رقابة أي دولة أخرى، أو الالتزام بأحلاف معينة، ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الدولة في الداخل هي أعلى السلطات التي تملك أمر الحكم فيما

نشأت بين الأفراد والوحدات الداخلية من خلافات، وهي كذلك لا تخضع مادياً ولا معنوياً لسلطة أخرى، سواء كانت هذه السلطة نقابية، أو دينية، أو مهنية.

أما في النطاق الدولي، فإن الدولة ذات سيادة بمعنى أنها تتمتع بالاستقلال السياسي، أي أنها ليست تابعة في اتخاذ قراراتها الخارجية لأية وحدة سياسية أخرى. ومن هنا ينشأ التمييز بين دولة كاملة السيادة أو تامة السيادة، ودولة أخرى ناقصة السيادة، وثالثة معدومة السيادة. أما الدولة الكاملة السيادة فهي التي يتحقق لها الاستقلال السياسي والدستوري المطلق داخلياً وخارجياً، أما تلك التي يخضع استقلالها لرقابة دولة أخرى فهي تفرض عليها بعض القيود فهي دولة ناقصة السيادة. على حين أن الدولة المعدومة السيادة هي مجرد مجتمع سياسي يكون تابعاً لدولة أخرى، ومن ثم فليس له بحكم هذه التبعية أي كيان دولي مستقل، فضلاً عن تخلـ سيادته الدستورية.

هـ ـ الاعتراف الدولي International Recognition:

نظراً للتقدم العلمي والتكنولوجي الهائل الذي شهده العـ المعاصـ. أصبحت المسافات بين الدول الآن ضئيلة جداً، وأصـ ـت المصالـ السياسية للإنسان تتخطى حدود دولته الخاصة. وفي هذا العالم الذي يميز بالتساند المتبادل بين الدول، أصبح الاعتراف الدولي من بين المعايير الأساسية لوجود الدولة الكاملة. وتوجد الآن هيئة الأمم المتحدة باعتبارها منظمة دولية تضم إلى عضويتها الدول ذات السيادة. ويعتقد البعض أن عضوية هذه الهيئة تعتبر من المعايير المميزة للدولة. ومع ذلك، فلا يزال ينظر إلى عنصر الاعتراف الدولي على أنه عنصر أقل أهمية من العناصر الأخرى التي سبق ذكرها.

٣ ـ النظريات المفسرة لأصل الدولة ونشأتها:

من العسير تتبع نشأة ظاهرة من الظواهر، خاصة إذا ما كانت ظاهرة

اجتماعية مثل الدولة التي هي موضوع بحثنا، ذلك أن أصلها يكمن في باطن التاريخ الإنساني البعيد ولهذا يصعب تتبعه. ومع ذلك، فقد حاول علماء السياسة على مر العصور اكتشاف كيفية نشأة الدولة، ومع عدم توافر معلومات تاريخية وأنثروبولوجية ملائمة وجدنا هؤلاء المفكرين ينتقلون بين فكرة وأخرى. فالبعض يرى أن مرجع الدولة هو الإرادة الإلٓهية، وآخرون يذهبون إلى أن العقد الاجتماعي هو الذي عمل على نشأة الدولة، ويؤسس فريق ثالث وجهة نظره على دور القوة والغلبة، أو على الأسرة، أو التطور التاريخي. ولسوف نحاول فيما يلي أن نتناول كل هذه النظريات بالتحليل، ثم نقدم تعليقاً نقدياً على كل منها.

أ ـ نظرية التطور العائلي:

يرجع البعض أصول هذه النظرية إلى كتاب أرسطو في السياسة، ذلك أن أرسطو هو الذي صاغ الحكمة الشهيرة أن الإنسان مدني بطبعه، وأن الأسرة هي الخلية الأولى في المجتمع، وأنها تنشأ تلبية لحاجات فطرية أصلية في الإنسان، ثم باتساع نطاق الأسرة وكثرة عددها تتكون العشائر، وباتساع هذه العشائر تتكون القبائل، ثم القرى فالمدن السياسية. ومعنى ذلك أن الدولة ما هي إلا أسرة تطورت ونمت بشكل تدريجي[1].

(١) لاحظ «دوجي» أن سلطة رب العائلة لدى أغلب الشعوب الآرية والسامية كانت هي النواة الأولى لسلطة الحكم في الدولة. ففي روما وفي كثير من المدن اليونانية القديمة كانت السلطة في أيدي أرباب العائلات، ولم تكن المدينة في الواقع إلا عبارة عن اجتماع عدة عائلات، وكان مجلس الشيوخ في روما شيئاً من ذلك، هو الذي يحوز السلطة العليا حتى في عهود النظام الملكي. وكذلك فقد كان رب الأسرة هو الرئيسي الديني لها، وهو كاهنها الأكبر، ويستمد من ذلك صفته كحاكم أعلى لهذه الدولة «صغيرة «الأسرة». انظر في ذلك دكتور طعيمة الجرف، نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسي، مكتبة القاهرة الحديثة ص ٥٦ وراجع أيضاً دكتور عبد الحميد متولي، أصل نشأة الدولة. مجلة القانون والاقتصاد السنة الثامنة عشرة (١٩٤٨). وجدير بالذكر أن القائلين بهذه النظرية كانوا عادة ما يستخدمون المماثلة العضوية في تحليلهم لنشأة الدولة، بمعنى أنهم يعتبرون الدولة كائناً عضوياً تخضع لقانون التطور. من البسيط إلى المركب.

See. Jacobsen and Lipman An outline of political science, New york, Bornes and uoble, 1951, P. 31.

ولقد أفاد علماء السياسة من المعلومات الأنثروبولوجية من الشعوب البدائية حول نشأة نظام العائلة، وذلك على أساس أن هذه المجتمعات البسيطة هي أساس تكوين الوحدات أو الأشكال الاجتماعية المركبة. وطالما أن الدولة هي شكل من أشكال الحياة الاجتماعيـة الذي استمـر خلال الزمن، فمن المتوقع أن ينشأ في أبسط الجماعات البشرية وأقلها تعقيداً. وبهذا المعنى تصبح العائلة، وهي أولى الوحدات الاجتماعية هي نقطة البدء للحكومة، فهي داخل بنائها تنطوي على مقومات الضبط الحكومي. فالعائلة نظام اجتماعي كان مكتفياً بذاته، بمعنى أنه كان يتولى تنظيم شؤونه السياسية، والتربوية، والاقتصادية والدفاعية.

وتذهب «النظريـة الأبويـة Patriarchal Theory» للدولة. إن هـذه الأخيرة هي التطور الطبيعي لنظام العائلة الذي كان الانتساب فيه إلى خط الذكور، وكان الحد الأكبر هو الحاكم المطلق. وقد قرر «سير هنري مير Sir Henry Maine» رائد هذه النظرية في مؤلفه القانون القديم والتاريخ المبكر للنظم أن هناك شواهد تاريخية تدعم نظريته، وأن هذه الشواهد مستمدة من الملاحظات الحديثة التي تناولت تلك الحضارات الأقل تقدماً من حضارتنا، وكذلك من السجلات التي احتفظت بها أجناس معينة عن تاريخها القديم، ثم من القانون القديم، ويستشهد هنري مين على ذلك بما كان سائداً في روما وأثينا وفي الهند على وجه الخصوص. وهو يفسر نظريته في كتابه السابق الذكر بقوله:

«إن الأسرة هي الجماعة الأولية، التي تخضع بصفة نهائية إلى رب العائلة، ويكون تجمع العائلات البيت، ومن مجموع البيوت تتكون القبيلة، ثم تجمع القبائل يكون ما يعرف باسم الكومنولث[1]. ومعنى ذلك أنه عند الشعوب البدائية في العصور القديمة، لم يكن المجتمع هو تجمع من الأفراد، ولكنه مجموعة عائلات. ووحدة المجتمع البدائي هي العائلة،

---

(١) Maine, Ancient law, P. 406.

لتي يكون للجد الأكبر فيها سلطة مطلقة على الأبناء جميعاً، فقد كان له عليهم حق الحياة والموت، بل لم يكن ثمة فارق يذكر بين مركز الأبناء والعبيد، لولا أن للأبناء فيما بعد الفرصة في أن يصبحوا أرباب عائلات. على أن تجمع العائلات الخاضعة لسلطة رئيس واحد هو الذي أدى إلى نشأة القبيلة، ومن ثم نشأة الدولة.

غير أن هذه النظرية خضعت للنقد، فقد رفض ماكلينان وغيره فكرة وجود عائلة تنتسب إلى خط الذكور، وتبنى بدلاً من ذلك فكرة العائلة الأبوية، أي أن الانحدار يرجع إلى خط الإناث، وبالتالي فإن القبيلة أو الحشد هي الأساس ثم تأتي بعد ذلك العائلة الأموية. ومع ذلك فإن البحوث السوسيولوجية قد كشفت عن أن كلا النظامين الأموي والأبوي لم يحققا أي درجة من العمومية في المجتمعات البدائية، حقيقة أن أحد النظامين قد يوجد في مجتمع بدائي أو آخر، لكن القول بأن نمطاً معيناً للعائلة يسود في كافة المجتمعات قول يجاوز الوقائع الملاحظة. على أن الشيء الذي تسعى إليه هذه النظرية هو تأكيد الحقيقة التي مؤداها أن العائلة هي أولى حلقات تطور الدولة. وهكذا، فهي في تفسيرها لأصل الدولة أكدت أهمية القرابة. غير أن هناك عوامل أخرى عديدة إلى جانب عامل القرابة مثل الدين والحرب تسهم جميعاً في تفسير أصل الدولة. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه برغم التشابه الذي قد يوجد بين الدول ونظام الأسرة كما عرفته الإنسانية مبكراً، إلا أن تطور التاريخ الإنساني بكل تفاعلاته الفكرية، والاقتصادية، والدينية، والسياسية والعسكرية قد شارك مشاركة إيجابية وحاسمة في تطوير نظام الدولة، فعمل بذلك على تعديل شكلها وتغيير طبيعتها على مر العصور.

ب ـ النظرية الدينية (الثيوقراطية):

إن التصور الديني لأصل الدولة قديم قدم الدولة ذاتها، ففي المراحل المبكرة من تطور الفكر السياسي كان الاعتقاد السائد بأن الدولة هي من خلق الله، وأن الحكام يستمدون مكانتهم بوصفهم يمثلون العناية الإلٓهية.

وإذن فشرعية الدولة راجعة إلى أنها النظام القدسي الذي فرضه الله لتحقيق الغاية من الحياة الاجتماعية وشرعية الحكام مصدرها أن الله اختار الملوك والأباطرة والحكام لكي يتولوا تنفيذ أوامره على الأرض، ومن هنا وجبت الطاعة المطلقة للحاكم.

ولقد كانت حياة الإنسان البدائي تحكمها الأساطير والمعتقدات في القوى الغيبية، فما لبث أن أضفى على الزعيم صفة القداسة ذلك أنه تجمعت في شخصه صفات نابعة عن الإرادة الإلّهية ومعبرة عنها. ولم تكن هذه الفكرة مسيطرة على التفكير البدائي فحسب، بل إنها ظهرت في الحضارات الفرعونية والصينية والهندية القديمة. فلقد اتخذت السلطة السياسية في عهد الفراعنة مظهراً دينياً واضحاً، بل إن الأمر وصل إلى حد إطلاق لقب الإلّه على فرعون، ومعنى ذلك أننا نجد أمامنا نوعاً من تأليه الحاكم، فهو لم يعد فقط ممثلاً للعناية الإلّهية، ولكنه أصبح إلّهاً فوق البشر أنفسهم. غير أن الأمر ليس قاصراً على مصر وحدها؛ فلقد كان الاعتقاد السائد في الهند مؤداه أن القوى الإلّهية هي أساس كل قانون وأنها بالتالي هي المصدر الأول لكل تنظيم سياسي أو اجتماعي، وكانت قوانين «مانو Manu» الهندية القديمة تمنح الملوك سلطات دينية مستمدة من الإلّه الأكبر براهما، وهذا هو ما يوجب طاعتهم، بل وتقديسهم.

وخلال العصور الوسطى نشأ صراع بين الكنيسة والدولة يرجع إلى حد كبير إلى تعاليم العهد القديم وكتابات آباء الكنيسة، فتحولت نظرية الأصل الديني للدولة إلى نظرية الحق المقدس للملوك. وجدير بالذكر أن ظهور المسيحية يعد من أخطر وأهم التطورات التي شهدتها الإمبراطورية الرومانية، حيث ظهرت هذه الديانة في الأرض المقدسة التي كانت جزءاً من الإمبراطورية ولم تحمل المسيحية في بدايتها نظاماً أو فكراً سياسياً محدداً، وإنما حصرت نطاق اهتمامها في المسائل الدينية. وقد اجتذبت المسيحية وهي الديانة التي نادت بالمساواة بين الأفراد وأكدت أنهم متساوون في نظر الخالق، واعترفت بأهمية الفرد في المجتمع، اجتذبت في

بداية ظهورها الطبقات الدنيا من الشعب الروماني، وانحصر انتشار الدين الجديد بين هــذه الطبقات عندما كانت الإمبراطورية الرومانية في قوتها ومجدها، ووقع المسيحيون في هذه الفترة تحت الاضطهاد الروماني. أما عندما اعترف الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية كدين رسمي للإمبراطورية في القرن الرابع الميلادي ازدهرت هذه العقيدة، وسادت غيرها من العقائد وأصبحت الدين الوحيد المسموح به في الإمبراطورية الرومانية. وكان السبب الحقيق لاعتراف قسطنطين للكنيسة بمركز قانوني خاص هو ما تخيله من قدرتها على مد تأييدها الدولة، وما لهذا التأييد من أثر سياسي ناتج عن التزام رعايا الكنيسة لأوامرها.

وأهم ما شغل أذهان المسيحيون الأوائل التفرقة بين المملكة الروحية التي نادى بها المسيح، وبين الممالك والدول الأخرى، وتنهض هذه التفرقة على أساس التسليم بضرورة طاعة الحكومة، بل إن الحكومة هي وسيلة لتنفيذ إرادة الله في الأرض، ويعبر عن ذلك مبدأ «أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله» فاحترام السلطة الشرعية إذن كان فريضة لم ينكرها المسيحيون، لكن المسيحي كان خاضعاً لنوع من الالتزام الثنائي، فإذا حدث أن تضارب واجبه نحو حاكمه مع واجبه نحو ربه فليس ثمة شك في قيامه بواجبه نحو الخالق دون المخلوق، ولذلك سمح المسيحيون بعدم طاعة الحكومة في حالة واحدة فقط هي تدخل الدولة في شؤون الكنيسة وتعاليمها، ويرجع ذلك إلى أنهم اعتبروا تدخل الدولة في شؤون الكنيسة بمثابة فرض إرادتهم عليها، مما يعرقل بل قد يمنع انتهاج تعاليم الله واتباعها، ولما كانت طاعة الله هي الأفضل، فإن عدم طاعة الحاكم في مثل هذه الحالة واجبة. ومع ذلك فإن المبدأ الذي أعلنه المسيح يعد دعوة صريحة إلى ضرورة احترام السلطة السياسية للدولة، وعدم محاولة هدمها أو الخروج عليها، ولهذا أصبح في نظر بعض آباء الكنيسة هو الصيغة الملائمة التي تعبر عن نظرية الحق الإلّهي المقدس باعتبارها أساس الدولة وجوهر سلطتها السياسية، وكان الباب «سانت بير St. Pierre» ومن بعده «سانت بول St. Paul» من أبرز ممثلي هذا الاتجاه، ومؤدى هذا الاتجاه أن الله

وقد خلق الناس لكي يعيشوا حياتهم الاجتماعية، قد عمل في الوقت ذاته على إيجاد ما ينظم هذه الحياة ولا يجعل منها ضرباً من الفوضى، ولذلك أوجد السلطة العامة، وتدخل مباشرة في اختيار أولئك الذين يباشرون هذه السلطة باعتبارهم مفوضين من عنده وهكذا، لم تعد منزلة الحاكم من منزلة الإلَه، ولكنه اكتسب حقاً إلَهياً مقدساً في الحكم وفي السيادة.

وما لبثت الإمبراطورية الرومانية أن انهارت في القرن الخامس الميلادي حتى أصبحت الكنيسة مسيطرة على العالم المسيحي كله، بل إن الأمير أو الملك لا يستطيع أن يتولى السلطة إلا بعد أن تباشر الكنيسة الطقوس الخاصة بذلك، الأمر الذي أدى إلى ظهور فكرة مؤداها: إن هؤلاء الملوك والأمراء إنما هم في الحقيقة مفوضين من قبل الله في الحكم، وبالتالي فإن القوانين الإلَهية هي الدستور الذي يسيرون عليه، وأصبح دور الكنيسة على هذا النحو بالغ الأهمية فهي صاحبة الولاية العامة دينياً وسياسياً وهي التي تخلع على الحكام السلطة الزمنية. تلك هي نظرية التفويض الإلَهي أو الحق الإلَهي غير المباشر، وهي نظرية لا تعني أن الله يتدخل مباشرة في تحديد شكل السلطة وفي طريقة ممارستها، ولكنها تعني أن الله يوجه الحوادث وينظمها ويرتبها بشكل معين يساعد الناس على أن يختاروا بأنفسهم نظام الحكم الذي يرتضونه والحاكم الذي يقبلون الخضوع لسلطانه.

ولقد خضعت النظريات الدينيّة لانتقادات شديدة، فهي لا تحتل الآن مكانة بين الفكر السياسي الحديث، ذلك أنّ هذه النظريات تستند إلى قضايا غير محققة، ونحن نقبل ما تذهب إليه من دعاوى ومسلمات على أساس الاعتقاد لا على أساس العقل والمنطق؛ فليست هناك شواهد كافية تدلل على وجود تفويض إلَهي لحكام من الحكام. وقد لاحظ «J. n. Figgis»[1] أنّ السبب في تدهور هذه النظرية يكمن في الحقيقة التي مؤدّاها

(١) Grilchrist, Principles Of Political Science p. 74

أنّ اليوم هناك اعتقاد عادم بالدور الأعلى للعقل وأنّ الإيمان يجد مكانه الحقيقي في المسائل الروحية. كما أن خطورة هذه النظرية تتمثّل في أنّ التسليم بأنّ السلطة روحية في أصلها ومنشأها معناه تحطيم مبدأ مسؤولية الحكام أمام المحكومين وهذا ما يبرر مطالب الحكام الأوتوقراطيين. ومع ذلك كله، فإنّ هذه النظرية قد وجهت اهتمامنا إلى أهمية دور عامل هام رئيسي في تطور الدولة، فقد أوضحت دور الدين، وعملت على تطوير إحساسنا بالأخلاق في نطاق السياسة[1].

جـ ـ نظرية العقد الاجتماعي:

تفترض نظريـة «العقد الاجتمـاعي Social Contract» وجود حـالة للفطرة كانت هي الأصل والمنشأ للحياة الإنسـانية، إذ لم يخضع الناس في هذه الحالة لأيّة ضبط سياسي، أمّا ظهور الدولة بصورتها الحديثة وبما لديها من سيادة وقوّة سياسية فهو أمر يرجع إلى الاتّفاق الحر أو إلى التعاقد الذي أبرمه سكان هذا «المجتمع الفطري» ويعتقد بعض الدارسين أنّ حالة الفطرة تمثل حالة سابقة على التنظيمات السياسية والاجتماعية، وأنّ وجودها يسبق تكوين الحكومة بالتالي. أمّا القواعد المنظمة لسلوك الناس في هذه الحالة الطبيعيّة فهي تمثـل القانـون الطبيعي. فـالإنـسان يتمتـع ببعض الحقوق الطبيعيّة. لكنّ الناس بعد ذلك ما لبثوا أن اتّجهوا نحو بناء المجتمع المدني من خلال التعاقد، ومن ثمّ استبدال القانون الطبيعي بقانون آخر إنساني، وبدأ الناس يتمتعون بحقوق مدنية وسياسية.

ولنظرية العقد الاجتماعي تاريخ بعيد في الفكر السياسي، ولكنها وجـدت معالجـة شاملة في كتـابات هـوبز ولـوك وروسو. ولقـد نـاقش الأبيقوريون هذه النظرية، وكذلك بعض آباء الكنيسة الأوائل، ثمّ وجدت النظرية تدعيماً في القانون الروماني الذي اعتبر الشعب هو مصدر السلطة السياسية. ويرى البعض أنّ المجتمع الإقطاعي يقوم على أساس التعاقد

---

(١) Soltan, An Introduction To Politics, p. 58.

الذي يتمثّل في يمين الولاء والخضوع بين السادة والعبيد. لكن يبدو أنّ الفكر السياسي قد صاغ نظرية العقد الاجتماعي صياغة منظمة ابتداء من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر، فليس من المعقول، مع هذا التقدم الحضاري الذي شهده عصر النهضة، أن يظل الناس يعتقدون بأنّ هناك قانوناً مصدره الطبيعة ثابت وأزلي، ومن ثمّ حلّ محل هذه الفكرة ذلك الإيمان بإرادة الإنسان وقدرته على تنظيم أموره بعقله، وقد عملت هذه الأفكار على تمهيد السبيل لازدهار نظرية العقد الاجتماعي.

ولقد كانت نقطة البدء في فلسفة هوبز هي تحليله للطبيعة البشرية في ضوء سيكولوجيّة تفترض أن المصلحة الذاتية هي المحرك الأساسي للسلوك الإنساني. وفي حالة الفطرة كانت دوافع الإنسان تتمثّل في مصالحة الأنانية، دون أن يأخذ في اعتباره العقل أو مصالح الآخرين، وهذا بدوره وهو ما يفسر الصراعات التي شهدتها هذه الحقبة من تاريخ البشرية، طالما أنّه لا وجود للقانون أو العدالة. وفي ظل هذه الظرف لم يكن لدى الناس أي شعور بالأمان. ولقد جزج الإنسان من حياة الفطرة هذه عن طريق العقد، الذي يمثل في حقيقة الأمر اتّفاقاً بين الناس على تركيز السلطة في يد شخص أو هيئة يكون لها حق الأمر دون معقب، وهو عهد تناول بمقتضاه الأفراد عن الحقوق الطبيعيّة وعن الحريات تنازلاً كاملاً غير مشروط للحاكم الذي سوف يقع عليه عبء إقرار العدل والسلام والأمن. وليس من حق الشعب بأيّة حال أن يثور ضدّه، أو أن يستردّ الناس منه ما أعطوه من سلطان، فهو لم يكن طرفاً في العقد حتى يلتزم بشيء قبل الأفراد، ولا خيار إذن بين السلطة المطلقة والفوضى الكاملة.

غير أنّ نظرية هوبز قد خضعت للنقد والهجوم المرير؛ وأحياناً ما أسيء فهم أفكاره كلية. وأوّل ما تعرض للنقد عند هوبز تلك المسلمة السيكولوجية التي تفترض أن الأنانيّة هي الدافع الوحيد للسلوك الإنساني. إذ أنّ قيام الحياة الاجتماعية يستند في الواقع على أنشطة تعاونية قد يتنازل الانسان فيها عن مصلحته الذاتية من أجل تحقيق مصالح الجماعة الأكبر،

ولهذا يقال إنَّ تحليل هوبز تحليل يتسم بالتحيز لجانب واحد فقط، بل إنَّ القول بأنَّ المصلحة الفردية هي الدافع الأساسي قول لا يتّسق مع النتيجة التي خلص إليها هوبز نفسه وهي التعاقد الاجتماعي، إذ لو صحّ أنّ الفردية تتحكّم في الناس، لما تورعوا عن فسخ هذا التعاقد عندما يحقق ذلك مصلحة ذاتية لهم. ومن الانتقادات التي وجّهت إلى هوبز أنّه أخرج السلطة من التعاقد، إذ أنَّ الحاكم ليس طرفاً في هذا العقد. يضاف إلى ذلك أنَّ هوبز لم يستطع أن يفر من بين الدولة والحكومة، فالدولة هي صاحبة السيادة وليست الحكومة، إذ أنَّ الأخيرة تتمتّع بتلك السلطة التي تفوضها لها الدولة، ومن ثمَّ فإنَّ تغير الحكومة ليس معناه فناء السلطة. وجدير بالذكر أيضاً أن تأكيد هوبز لسلطة الحاكم المطلقة تأكيد يتنافى تماماً مع أسس الديمقراطية، فالسيادة العامة تعني السلطة المطلقة للشعب الذي يتولّى مراقبة الحاكم في ممارسته للسلطة.

على أنَّ تحليل «جون لوك Locke» للطبيعة البشرية لا يماثل على الإطلاق تحليل هوبز لها، فقد حلّلها لوك على ضوء الفضائل الاجتماعية للإنسان؛ ذلك أنَّ حالة الفطرة كانت تتسم بالسلام والصفاء والإرادة الخيِّرة، وبالمساواة، والحرية. وكتب لوك يصف هذه الحالة الفطرية يقول: «لقد ساد خلال حالة الفطرة قانون طبيعي يحكمها، ويلزم كل شخص، ويعلم الناس المساواة والاستقلال والحرية». فكان عهد الفطرة الأولى لا تحكمه نزعات الأنانية والمصلحة الذاتية ـ كما ذهب هوبز ـ ولكنه محكوم بالعقل والمعونة المتبادلة. وقد وصف بعض الكتاب تحليل لوك هذا بقولهم: «إن حالة الفطرة عند لوك، بما يسود فيها من حقوق مقرّرة هي مجتمع سياسي بالفعل»[1]. ولقد شعر الناس أنَّ هناك ضرورة لتنظيم حياة الفطرة هذه، إذ لا يوجد تحديد واضح متميِّز للقانون الطبيعي، وليست هناك هيئات منظمة تباشر تنفيذ هذا القانون وتتّخذ القرارات اللازمة لذلك، وهم وقد قرروا ـ برضائهم واختيارهم ـ إبرام هذا العقد لا يتزلون عن كل ما

(Social Contract) (ed). By Barker Op. Cit,See Introduction. (١)

لهم في عهد الفطرة من حقوق طبيعيَّة، وإنَّما ينزلون عن القدر الكافي لتحقيق الصالح العام فحسب. والحاكم أو السلطان باعتباره طرفاً في هذا العقد عليه أن يسخر كل جهوده لتحقيق الصالح العام واحترام الحقوق الطبيعية للأفراد، وإخلاله بوظائفه هذه يحل للأفراد فسخ العقد والثورة على السلطان. كذلك أكَّد لوك أنَّ اتِّفاق الناس وأجماعهم هو مصدر سلطة الحكومة، فالشعب هو صاحب السلطة العليا لتغيير الهيئة التشريعيَّة عندما تتصرف بما يتعارض مع الثقة التي وضعت فيها.

وهكذا يقال إنَّ فلسفة لوك السياسيَّة تنطوي على أفكار هامَّة تتمثَّل في عمق اعتقاده الأخلاقي، وإيمانه الصادق بالحرية والحقوق الإنسانية وكرامة الطبيعة البشرية مما جعله المتحدِّث المثالي باسم ثورة تقدم بها الطبقة الوسطى.

ولقد أخذ «جان جاك روسو Rousseau» هذه الأفكار وطوَّرها في مؤلفه عن العقد الاجتماعي، وحلَّل روسو الطبيعة البشرية أيضاً، وانتهى إلى أنَّ الإنسان خيِّر، وبسيط، ومتعاطف بطبعه. وأنَّ حالة الفطرة تتسم بالحرية الكاملة والمساواة، والسعادة والهناء لبني البشر، بل إنَّ روسو يرى أن هذه الحالة الفطرية أفضل بالنسبة للإنسان من المجتمع المدني، ذلك أنَّ «الفطرة يجب أن تكون هي قاعدة الإنسان في المجتمع»[1]. ولقد أدَّى ازدياد عدد السكان، وما ترتب عليه من تقدم اقتصادي إلى زيادة حدَّة التوتر في عهد الفطرة وعمل ذلك على تحطيم تكامله. هذا فضلاً عن أنَّ النمو الاقتصادي قد شجَّع على ظهور نظام الملكية، وأخذت الطبيعة البشرية تتخلَّى عن بساطتها المعهودة وتتَّجه نحو التعقيد أكثر فأكثر، وترتب على ذلك أنَّ الصراع الموصول أصبح عاماً ومنتشراً واستشعر الناس فقدان الأمن. وهكذا، وجد الناس أنَّه للمحافظة على الأمن والاستقرار عليهم أن يقيموا مجتمعاً مدنياً على أساس العقد الاجتماعي. وبمقتضى هذا العقد ينزل كل فرد عن نفسه وعن حقوقه للمجتمع حينما ينطق بالصيغة التالية:

---

(١) Dunning, A History Of Political Theories, Vol 3, P. 13.

«يضع كل منّا شخصه وجميع قوّته وضعاً مشتركاً تحت السلطة العليا للإرادة العامّة، ونستقبل بصفتنا الجماعية كل عضو كجزء لا يتجزّأ من الكل، La Volonté Générale هي السلطة التي توجه الدولة نحو الغاية التي أنشىء من أجلها النظام السياسي وهي الصالح العام. والإرادة العامّة هي إرادة الأفراد في جملتهم، وهي ليست مجموع إرادات الأفراد، ولكنّها روح عامة أو هي عقل جماعيّ يعبر عن المصلحة العامة» وهي وحدها مصدر القانون والتشريع، ولها السلطة المطلقة.

ويترتب على نظرية روسو عدّة نتائج، فمن الملاحظ أولاً: أنّ الفرد بمقتضى العقد لا يفقد شيئاً، وثانياً: طالما أن الإرادة العامة تحقق الصالح الجمعي ولا تنجذب نحو أي مصلحة خاصة، فهي تعبر عن العدالة والحق، ولذلك أصبح كل فرد في المجتمع ملتزماً بطاعة الإرادة العامة. وثالثاً: القانون تعبير عن الإرادة العامّة، والسيادة أيضاً تنتمي إلى الشعب أو المجتمع، على حين أنّ الحكومة هي هيئة تفوّض إليها السلطة. ورابعاً: حرية الفرد تتمثّل في سلوكه الذي يتّسق مع الإرادة العامّة، ومن ثمّ فإنّ للفرد حرية في إطار التشريع فحسب.

ولقد خضعت نظرية العقد الاجتماعي للنقد على أساس من المعلومات والشواهد التاريخية التي جمعها علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع. فقد لاحظ «سير هنري مين Maine» أنّه لم يعثر على أيّة شواهد توحي بأنّ العقد كان هو بداية المجتمع فلقد كانت الحركة تبدأ من المكانة إلى التعاقد، ففي المجتمعات البدائية القديمة كانت عضوية الفرد في الجماعة هي التي تحدد مكانة الفرد، ولم يكن للفرد الحق أو الحرية في تغيير مكانته من خلال التعاقد الحر. كذلك لوحظ أن نظرية العقد الاجتماعي هي في حقيقة الأمر نظرية ميكانيكية، فالدولة ليست نظاماً صناعياً ينشأ ميكانيكياً عن طريق العقد، فالنظم السياسية هي في حقيقة الأمر نظم طبيعيّة تنمو وتتطور أساساً، فالدولة ـ كما يقول أرسطو ـ هي نظام طبيعي ومع ذلك كله. فنحن لا نستطيع أن ننكر قيمة هذه النظرية، من حيث

أسهامها في نمو الديمقراطية، فضلاً عن أسهامها في تطوير نظرية السيادة[1].

و - نظرية القوَّة والغلبة:

تؤمن هذه النظرية بأنَّ القهر والقوَّة هما أساس نشأة الدولة، بل هما أساس أي نظام سياسي، فالسعي من أجل القوَّة والرغبة في تأكيد الذات هما وفقاً لرواد هذه النظرية للغريزتين الأساسيتين لدى الإنسان، وكان الإنسان يعبر عن هاتين الغريزتين في الصراعات الحادَّة التي شهدها المجتمع الإنساني. وتدل الحروب التي كانت تنشأ بين العشائر والقبائل في المجتمعات البدائية على صحَّة هذه النظرية. إذ من خلال هذه الصراعات استطاع رئيس القبيلة أن يؤسس سلطته وأن يفرضها على إقليم معيَّن، وكان ذلك هو أكثر مقومات نشأة الدولة. وحينما تقام الدولة لا تستطيع بأيَّة حال أن تتخلَّى عن القوَّة والسيطرة والغلبة، فهي بحاجة إلى استخدام القوة لتفرض سيادتها داخلياً وخارجياً. فكأنَّ الدولة هي من صنع قانون الأقوى، والسلطة في الدولة تتمركز لدى الأقليَّة التي لها القوَّة والنفوذ، تلك القوَّة التي يمكن أن تكون مادية أو أدبية أو دينية أو فكرية أو اقتصادية.

ولقد استخدمت هذه النظرية استخدامات مختلفة بواسطة المفكرين لكي تخدم أغراضهم الخاصة. ففي العصور الوسطى استخدمها آباء الكنيسة لتبرير سيادة السلطة الدينيَّة على السلطة السياسية. فقد ذهبوا إلى أنَّ الدولة هي نتاج للقوة، على حين أنَّ الكنيسة هي نظام مقدَّس من صنع الله، وهذا بالتالي ما يبرر تفوقها وعلو شأنها. كذلك اكتشف الماركسيون أصل الدولة في سيطرة طبقة على أخرى والدولة هي أداة الاستغلال الطبقي. على أنَّ نظرية القوَّة هذه، وإن كانت تجد تدعيماً تاريخياً إلى حد ما، فهي تتعرض لعدَّة انتقادات. فهي تبالغ في تصوير أهمية جانب واحد فقط من الطبيعة البشرية، وتماثل الجانب الآخر الذي يرتكز على التعاون ورغبة الإنسان في الاستقرار والسلام والأمن. ومع أنَّ القوة، ولا شك، قد

(1) See, (Social Contract) In Encyclopaedia Of The Social sciences Nol 14.

لعبت دوراً هاماً في العملية التاريخيَّة لنشأة الدولة، أنَّ الدولة قد نشأت تاريخياً بفعل قوى وعوامل متعددة، وتبسيط العملية التاريخية على هذا النحو يعد من الأخطاء الظاهرة لنظرية القوَّة. ومن الملاحظ أخيراً أنَّ نظرية القوَّة معادية لروح الديمقراطية، فالجدل والمناقشة هما أساس الديمقراطية. هذا فضلاً عن أن نمو وتطور القانون الدولي ونشأة المنظمات الدولية قد حدوا العلاقات بين الدول، ومنعا استخدام القوَّة أو التهديد، أو بعبارة أصح إنَّ الدور الذي تلعبه القوَّة في المجال الدولي لم يعد هو الدور الأساسي الوحيد.

هـ ـ النظرية التطورية:

يقول «جارنر Garner» «ليست الدولة من صنع العناية الإلهيَّة، وليست نتاجاً لغلبة القوَّة الفيزيقية، ولا هي من خلق الاعتقاد، وليست مجرد اتِّساع وتطور للأسرة»(١). لقد أوضح علماء الاجتماع في العصر الحديث أنَّ الظواهر الاجتماعية لا يمكن تفسيرها بالإضافة إلى عامل واحد. والدولة شأنها شأن أي ظاهرة أخرى في الحياة الاجتماعية قد مرَّت خلال مراحل للنمو والتطور، فهي إذن نتاج للعملية التطورية التي يشارك فيها أكثر من عامل واحد. وخلال مراحل التطور هذه أخذت الدولة أشكالاً وصوراً متعددة. وهكذا يقال إنَّ النظرية التطورية ـ وهي أكثر النظريات قبولاً عن أصل الدولة ـ تستند إلى تفسير تعددي للظواهر السياسية.

ولقد أكَّد عدد من العلماء الاجتماع الأوائل من أمثال «باجوت Bagehat»(٢) و«سبنسر Spencer»(٣) أنَّ الدولة شأنها شأن المجتمع تشهد عملية تطور تدريجي من البسيط إلى مرحلة أكثر نضجاً وتكاملاً. وقد حدَّد

---

(١) Garner, J. W. Political Science And Government, N. Y. 1935, Ch. 10.

(٢) See, Mohamed Abdul- Muizz Nasr, Walter Bagehot, A study of Victorian Ideas, Alex. University Press, 1959.

(٣) الدولة عن سبنر ـ كما يقول تيماشيف ـ شركة مساهمة هدفها تحقيق الحماية المتبادلة بين الأفراد، وحدد وجوهاً من النشاط حظر على الدولة ممارستها منها التعليم، والصحة، وصك العملة، والخدمة البريدية، وإنشاء المنارات، وتحسين الموانىء. فإذا ما بادرت الحكومة =

باجوت في مؤلفه: الفيزياء والسياسة ثلاث مراحل لتطور الحكومة المرحلة الأولى هي مرحلة الاعتماد على التقاليد وهي لا تعرف وجوداً للحكومة، والمرحلة الثانية هي مرحلة الصراع بين الجماع وهي بداية ظهور الحكومة، ثمّ المرحلة الثالثة والأخيرة التي تتميز بالمناقشة والتوفيق وترتبط بنضج الحكومة. كذلك ذهب سبنسر في مؤلفه: مبادىء علم الاجتماع إلى تحديد شكلين للمجتمع هما المجتمع القبلي العسكري والمجتمع الصناعي يخضعان لمبادىء التطور المجتمعي التي أقرّها وأشار «جيدنجز Giddings»[1]. إلى مراحل ثلاثة هي: العسكرية الدينية، والتحررية القانونية، والاقتصادية الأخلاقية. على حين نجد أن «هوبهاوس Hobhause يقسم تاريخ الحكومة إلى حقبات هي: ـ القرابة، والسلطة؛ والمواطنة [2].

= بالقيام بواحد من هذه الأنشطة، فإنّه يتهمها بالغباء. لقد آمن سبنسر بأنّ الطبيعة أذكى من الإنسان، وهي تعريف إلى أين هي ذاهبة، كما تعد مستقبلاً للإنسان أفضل. راجع، تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، ترجمة د. محمود عوده وزملاؤه، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٧٢.

(١) فرانكلين جيدنجز عالم اجتماع أمريكي (١٨٥٥ ـ ١٩٣١) يؤمن جيدنجز بنظرية التطور وهو يعتقد أنّ الحضارة مرتبطة بالعمرانية، وأنّه قد ظهرت خلال التاريخ ثلاثة نماذج للحضارة هي: الحضارة العسكرية الدينية، والبيرالية ـ القانونية، والاقتصادية ـ الأخلاقية. بيد أنّ الحضارة الاقتصادية ـ الأخلاقية قد تتجلّى إمّا في السعي المتواصل لتحقيق غايات مادية (وهو أكثر الاتجاهات خطورة) وإمّا في السيادة الاجتماعية لبعض الأهداف الأخلاقية والفكرية كما حدث للديموقراطيات في فترات مبكرة من تاريخ أمريكا. راجع التفاصيل عند تيماشيف، مرجع سابق، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٢) هوبهاوس فيلسوف وأنثروبولوجي بريطاني (١٨٦٤ ـ ١٩٢٩) حاول في مؤلفه التطور الاجتماعي صياغة معايير موضوعية للنمو التطوري للمجتمعات الإنسانية. ومن مؤلفاته الهامّة أيضاً كتاب الثقافة المادية والنظم الاجتماعية عند الشعوب البدائية (١٩١٥) وهو عمل تعاون فيه مع موريس جينز برج، وميلارد هويلر، وكان هدفهم اختبار دعوى المذهب التطوري من أنّ تطور النظم الاجتماعية مرتبط بتغير الظروف الاقتصادية. ولقد بحثوا في هذه الدراسة ما يزيد عن أربعة آلاف مجتمع مستخدمين عدداً من الأساليب الإحصائية الأولية في تصنيف مراحل التقدم والنظم السياسية والأسرية، والعسكرية، وغيرها. وبينما تكشف الجداول العديدة عن بعض الارتباطات مثل العلاقة بين مرحلة صغار الصيادين وظهور أبسط النظم السياسية، إلّا أننا لا نكاد نجد غير محاولة واحدة لتأكيد أولوية الظروف الاقتصادية، أو انتظام النمو التطوري. راجع، تماشيف، مرجع سابق، ص ١٩٨.

ويعتقد عدد من علماء الاجتماع المعاصرين من أمثال «لوي Lowie» أنَّ كافة المجتمعات قد شهدت نظاماً معيناً للحكومة يسعى إلى تنظيم علاقة الأفراد ويحمي مصالح الجماعة، ثمَّ حدث أن تطورت الدولة ببطء من الشكل البسيط إلى الشكل المركب. ويقول «جاتل Gettel»: «إنَّ الدولة مثل كل النظم الاجتماعية الأخرى، تنشأ عن مصادر متنوعة وتحت ظروف مختلفة... ومن العسير تحديد تقسيم دقيق ونهائي بين الأشكال المبكرة للتنظيم الاجتماعي التي لا تتضمن وجود الدول والأشكال التي أعقبتها وكانت تنطوي على وجود الدول»[١] ومع ذلك فلقد أسهمت ميادين الأنثروبولوجيا، وفقه اللغة، والآثار حديثاً في إلقاء الضوء على أصل الدولة، وتذكر على سبيل المثال دراسات «راتزل Ratzel» و«روث Roth» و«وريفرز Rivers» و«وليامسون Williamson» التي أمدَّتنا بمعلومات قيِّمة عن وسائل الضبط الاجتماعي في المجتمعات البدائية ـ وعلى أساس من السجلات المتاحة أمكن استخلاص بعض التعميمات حول أصل الدولة. ومهمَّة النظرية التطورية اليوم هي أن تلقي الضوء على القوى والعوامل التي عملت على إيجاد الوحدة والتنظيم في الجماعات الاجتماعية المبكِّرة تلك التي أدَّت إلى ظهور الدولة، ويمكن تحديد هذه القوى على النحو التالي: ـ

١ ـ القرابة Kinship:

يقول ماكيفر: «إنَّ القرابة هي التي أوجدت المجتمع، والمجتمع بدوره هو الذي أوجد الدولة»[٢]. ولقد أمدَّتنا البحوث السوسيولوجيَّة والأنثروبولوجيَّة بشواهد بالغة القيمة حول دور القرابة كعامل هام في تطور الدولة. فالأسرة هي الوحدة الاجتماعية الأولية، وقد اتَّخذت الأسرة أشكالاً مختلفة ويربط بين أعضائها روابط الدم، ومن ثمَّ فإنَّ القرابة هي نتاج لهذه الروابط، وكلما. تعددت الأسر، وتعقدت شبكة هذه الروابط إزدادت ظاهرة

---

(١) Grettell, Political Science, P. 60.

(٢) Maclvar Op, Cit, P P. 20 - 27.

القرابة تعقيداً. ولقد عملت روابط القرابة هذه على تدعيم مشاعر الوحدة والتضامن بين الناس، تلك المشاعر التي تعد أساس الحياة السياسية. هذا فضلاً عن أنَّ انحدار الأسرة عن أصل واحد أو جد أكبر يوجد لدى الأفراد احتراماً للحقوق والواجبات والالتزامات التي تفرضها القبيلة..

٢ - الدين Religion:

لعب الدين كقوَّة أساسية في تكوين الدولة دوراً هاماً خلال التاريخ. فلقد عملت الصور الأوليَّة للحياة الدينية على تقوية روابط التضامن الاجتماعي بين الشعوب البدائية والقبلية. وأكَّد الدين البدائي أهمية الجزاءات وكان عاملاً أساسياً من عوامل الضبط في هذه المجتمعات. والحق أنه لم يكن توجد عند البدائيين تفرقة بين الدين والسياسة

٣ - الأنشطة الاقتصادية:

لا شكَّ أنَّ الأنشطة الاقتصاديَّة التي عملت على إيجاد أشكال مختلفة للملكية وحقَّقت الاستقرار في الإقامة والحياة الاجتماعية قد اسهمت في نشأة الدولة. والتعاون هو أساس الحياة الاقتصاديَّة وهو يتطلب الامتثال لبعض القواعد المقرَّرة. وكان ظهور فكرة الملكية الخاصة والفروق الاجتماعية الراجعة إلى الثروة من بين العوامل الرئيسية التي [illegible]ت على إيجاد قواعد جديدة تنظم هذا الموقف المتغير. وهذا بدوره هو ما شجع على صياغة القوانين المنظمة لهذه العلاقات، بل أنَّ التنظيم الحكومي بصفة عامَّة يستهدف في الحقيقة حماية حقوق الأفراد وتنظيم واجباتهم.

٤ - القوَّة:

أكَّد عدد من كبار الدارسين دور القوَّة في بناء الدولة. فقد نظر ماركس على سبيل المثال إلى الدولة على أنَّها من نتائج السيطرة الاقتصادية للطبقة التي تستخدمها كوسيلة لاستغلال الجماهير. وعموماً فإنَّ دور الحروب والصراعات لا يمكن إنكاره في بناء الدولة والدفاع عنها، بل وفي تحقيق الاستقرار والسلام أحياناً.

٥ - الوعي السياسي

إن الوعي بوجود مصالح مشتركة تربط الجماعة ببعضها، والحاجة إلى إيجاد التنظيمات التي تحقق هذه المصالح وتدافع عنها يعد عاملاً رئيسياً في بناء الدولة، بل إنّ التنظيمات السياسية قد نشأت نتيجة لمثل هذا الوعي في معظم الحالات.

والواقع أنّ النظرية التطورية تسعى إلى تتبع نحو تلك الظاهرة الاجتماعية المعقّدة التي تطلق عليها الدولة، واستهدفت هذه النظرية أن تضع في صيغة متكاملة كافة القوى والعوامل التي يمكن أن تكون قد أسهمت في نشأة الدول وتطورها بصفة عامّة. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنّ الدولة عند أصحاب هذه النظرية ظاهرة اجتماعية تلقائية نشأت تلبية لمطالب واحتياجات الأفراد والجماعات شأنها في ذلك شأن الظواهر الأخرى التي عرفها المجتمع الإنساني.

أشكال الحكومات:

أشرنا فيما سبق للتداخل بين مصطلحي الدولة والحكومة، وذكرنا في هذا الصدد أنّ الدولة هي الأشمل، وهي صاحبة السيادة، أمّا الحكومة فهي الأداة التي تستخدمها الدولة لتحقيق أهدافها وممارسة قوّتها عن طريق التفويض. والواقع أنّ مصطلح الحكومة يستخدم بمعاني كثيرة، فقد يستخدم المصطلح للدلالة على السلطة التنفيذية أي رئيس الدولة والوزراء ومساعدوهم باعتبار أنّ السلطة التنفيذية هي الأداة السياسية العليا للدولة. وتطلق كلمة الحكومة أحياناً على مجموعة الهيئات الحاكمة ومن ثمّ فهي تشمل هنا جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وعموماً، فإنّ الحكومة هنا تعني الأسلوب أو الطريقة التي تمارس بها السلطة ويتم من خلالها الحكم وفي ضوء ذلك يمكن تناول أشكال وصور الحكومات. وهو موضوع حظى باهتمام الفلاسفة والمفكرين على مر العصور، ووضع كل منهم معايير خاصة للتفرقة بين الحكومات. وسوف نركّز هنا على أشكال الحكومات طبقاً للتقسيمات الحديثة. ونستطيع في هذا الصدد أن نحدد

ثلاثة معايير أساسية لتصنيف الحكومات. المعيار الأوّل هو الخضوع للقانون وهنا تنقسم الحكومات إلى حكومات استبداديّة وحكومات قانونية. والمعيار الثاني هو الخضوع للرئيس الأعلى وتنقسم الحكومات في هذه الحالة إلى حكومات ملكية وحكومات جمهورية، وأخيراً معيار مصدر السيادة فتنقسم الحكومات إلى حكومات فردية، وارستقراطية؛ وديمقراطية. ولعلّنا بعد ذلك ننتقل إلى معالجة هذه الأشكال المختلفة للحكومات[1].

١ ـ الحكومة الاستبداديّة والحكومة القانونية:

وهي الحكومة التي يفرض فيها الحاكم سلطانه، وينفذ أوامره وتعليماته دون التقيّد بالقوانين، بل غالباً ما يقال إنّ إرادة الحاكم هي القانون. وهذا النوع من الحكومات يلغي تماماً حريات الأفراد، ويمنح الحرية فقط للحكّام على أساس أنّ هذه الحرية غير المقيّدة لحاكم تتيح له فرصة العمل وفقاً لما يوحيه له عقله وتمليه عليه إرادة. ولقد كان ذلك هو شأن الملكيات القديمة التي دافع عنها عدد من الفلاسفة والمفكرين، وخاصة في فرنسا إلى أن قامت الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ فأطاحت بالملكية المستبدة وأكّدت كفالة حقوق الأفراد وحرياتهم.

أمّا الحكومة القانونية فهي تلك التي تلتزم بالقوانين المقرّرة وتخضع لها تماماً، وهي وإن كانت لها حرية إلغاء أو تعديل هذه القوانين، إلّا أنّها لا تستطيع أن تقدم على هذه الخطوة دون أن تتبع الإجراءات المنصوص عليها في الدستور. ولقد كان خضوع الحكومة للقانون على هذا النحو هو الذي جعل البعض يطلقون عليها مصطلح الحكومة العادلة على أساس أنّها تضمن للأفراد حقوقهم وحرياتهم. وهناك نوعان للحكومات القانونية هما: الحكومة المقيّدة، والحكومة المطلقة. أمّا الحكومة المقيّدة فهي حكومة تتوزع فيها السلطات بين هيئات متعددة تتولى كل منها الرقابة على الأخرى، مثال ذلك الحكومات الملكية الدستورية التي يتوزّع فيها السلطان

(١) راجع: د. أحمد عبد القادر الجمال، مقدمة في أصول النظم الاجتماعية ، والسياسية، ١٩٥٨، وأيضاً د. محمد كامل ليله، النظم السياسية الدولة والحكومة، دار الفكر العربي.

بين الملك والبرلمان. وفي مقابل ذلك توجد الحكومة المطلقة، فيها يتركز السلطان عند شخص واحد هو الحاكم، مع خضوعه تماماً للقانون. وفي هذا النظام يقرر الحاكم القوانين ويتولى تنفيذها بواسطة هيئة من الموظفين. والفارق بين الحكومة المطلقة والحكومة الاستبداديَّة أنَّ الأولى تلزم الحاكم بالقانون على حين أنَّ الثانية ينتفي فيها هذا الإلزام.

٢ ـ الحكومة الملكية والحكومة الجمهورية:

الحكومة الملكيـة هي التي يستمد فيهـا الرئيس الأعلى حقَّـه في ممارسة الحكم عن طريق الوراثة، وهو بذلك يعتبر الرئيس الأعلى للسلطة التنفيذية. ولقد كانت الملكيات في الماضي مطلقة يتمتع فيها الملوك بسلطان لا محدود، لكنَّها أصبحت اليوم ملكيات دستورية، حيث يتولى الملك سلطته بواسطة البرلمان الذي يمثل الشعب. أمَّا الحكومة الجمهورية فهي التي يتولى فيها الرئيس الأعلى ممارسة الحكم عن طريق الانتخاب لفترة معينة تختلف باختلاف الدول.

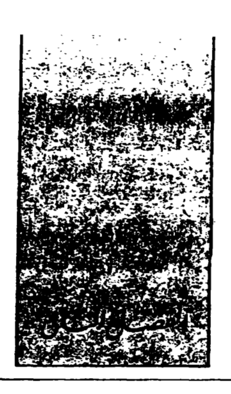
٣ ـ الحكومات الفردية:

يمكن تعريف هذا النوع من الحكومات بأنَّه الحكومة التي يمارس السلطة فيها شخص واحد (يطلق عليه لقب ملك، أو أمير أو إمبراطور أو قيصر أو ديكتاتور) وهو لا يستند في حكمه إلى الشعب. وهذه الحكومة الفردية قد تكون ملكمة استبداديَّة لا يتقيَّد فيها الملك بأي قانون قائم، ولا يعترف بالخضوع لأيَّة سلطة، ولا تقيم وزناً للحريات. وقد تكون ملكية مطلقة يخضع فيها الملك للقوانين المقرَّرة غير أنَّ من حقه تعديل هذه القوانين أو إلغائها. وقد تكون الحكومة ديكتاتورية وهو أبرز نطاق الحكم الفردي إذ تتركز السلطة في يد فرد واحد هو الديكتاتور، وهو لا يستمد سلطته عن طريق الوراثة وإنَّما يستمدها في الغالب عن طريق نفوذه الشخصي وقوَّة أتباعه وقد تكون الديكتاتورية رد فعل طبيعي للاضطراب والفساد الداخلي والأزمات السياسية والاقتصادية. وغالباً ما تكون الديكتاتورية شمولية بمعنى أنَّ الديكتاتور لا يقوم بضبط الحكومة ورقابتها

فحسب، بل يتحكم كذلك في التنظيمات والهيئات الاجتماعية والاقتصادية الأخرى التي تحقق أهداف المجتمع المختلفة. في هذه الحالة يصبح من العسير مخالفته أو الخروج عليه. وجدير بالذكر أنّ النظام الديكتاتوري ليس حديث العهد، فقد شهد التاريخ هذا النظام منذ فترة بعيدة وسجّل الظروف والعوامل التي شجّعت على ظهور الديكتاتوريات يبقى بعد ذلك شكل أخير للحكومات الفردية هو الحكومة الارستقراطية، وفي هذا النوع من الحكومات تتركّز السلطة في يد فئة قليلة تعرف باسم الأقليّة أو الأوليفاركية. والمقصود بالارستقراطيّة أنّها حكم أفضل الأشخاص وأصلحهم. وجدير بالذكر أنّ هذا النظام له مآخذ متعددة، إذ كيف نحدد أصلح الناس وأفضلهم؟ وعلى أي معيار سيتم هذا التحديد؟ وحتى إذا أمكن ذلك، فإنّ الحكومة الارستقراطية تحمل بين طياتها عدم المساواة بين الأفراد، وذلك بالطبع يخالف الديمقراطية التي ذاعت وانتشرت في العصر الحديث.

٤ ـ الحكومة الديمقراطية:

الحكومة الديمقراطية هي حكومة الأغلبية، التي تتركز السلطة فيها في يد الشعب، فسيادته هي الأساس ومصدر شرعية الحكم. وهناك طرق عديدة لممارسة الحكم الديمقراطي، بحيث تنقسم الحكومات الديمقراطية إلى عدّة أنواع. فلدينا الحكومة المباشرة التي يمارس الشعب فيها الحكم بنفسه، والحكومة شبه المباشرة التي يتولى فيها نوّاب الشعب المنتخبين ممارسة الحكم. وقد يمزج الشعب بين الطريقتين السابقتين فينتخب برلمان نيابة عنه كما هو الشأن في النظام النيابي، ولكنّه لا يترك له الحرية المطلقة في التصرف وإنّما يشترك معه في ممارسة بعض الاختصاصات، وسوف نتناول الديمقراطية بالتفصيل في فصل لاحق.



السيادة والقانون

١ ـ طبيعة السيادة:

«السيادة Sovereignity» هي الخاصية الرئيسية المميزة للدولة، وهي أساساً مفهوم قانوني يشير إلى القوة العليا النهائية. ولكل دولة هيئة أو جهاز ذو سيادة لديه القوة العليا التي تخول له حق ترجمة إرادة الدولة إلى صيغ قانونية نافذة المفعول ومثل هذه الهيئة ذات السيادة قد تكون شخصاً، أو مجموعة أشخاص. لكن إرادتها تفرض على جميع الأفراد وكافة المنظمات الداخلة في نطاقها، وفي حالة الصراع بين الأشخاص أو المنظمات تكون هذه الهيئة صاحبة السيادة أو تلك السلطة العامة هي الحكم الذي يتدخل لإنهاء حالة الصراع. وطالما أن السيادة مرادفة للقوة المطلقة النهائية غير المحدودة، فليست هناك حدود قانونية لها.

على أن الدولة تمارس سيادتها أو سلطتها العامة إما من خلال القوة أو الإجماع أو باستخدامها معاً، أما طبيعة ممارسة هــذه السلطة فهي ترجع أساساً إلى بناء الدولة ومدى النضج السياسي للشعب. ففي الحكم المطلق أو الاستبدادي تميل الطبقة الحاكمة إلى استخدام القوة وتأكيـد دورها، وهي قوة لا تستمد من إجماع الشعب أو اتفاقه. ولكن في الدولة الديمقراطية التي يتم فيها اختيار الطبقة الحاكمة بحرية عن طريق الشعب يضعف دور القوة إلى حد كبير. فالقانون في هذه الدولة هو الذي يعبر عن الإرادة العامة للمجتمع، ومن ثم فإن الناس يمتثلون له طواعية.

هكذا نجد أنفسنا بعد أن حددنا مفهوم الدولة في مواجهة قضية هامة هي العلاقة بين الفرد المواطن والدولة ككل. أو بعبارة أخرى العلاقة بين سيادة الدولة وحرية الفرد. وقد يبدو هذان الأمران على أنهما متعارضان للوهلة الأولى، كـأنهما في التحليـل النهائي متكـاملان ومـرتبطان أشد الارتباط. والحق أن مسألة سيادة الدولة قد حظيت بـالاهتمام منـذ فترة بعيدة، وأثارت الكثير من الجدل والاختلاف وسوء الفهم أيضاً. ونذكر بصفة خاصة مسألة سيادة الدولة المطلقة على الفـرد، إذ يقول الأستاذ «بيرجس Burgess» عن مبدأ السيادة: «إنني أفهم من هذا المبدأ تلك القوة المطلقة غير المحدودة على الفرد والمنظمات الأخرى»[1]. ولعل هذا المبدأ في الواقع هو الذي جعل البعض يعتقدون أن حرية الفرد ملغية تماماً أمام سيادة الدولة المطلقة. لكن الدولة هي مجتمع منظم، وهي تصبح حقيقة واقعة فقط حينما يتم الاعتراف لها بالقوة والنفوذ على الأفراد، وحينمـا يسلك هؤلاء بطريقة تعبر عن طاعتهم وامتثالهم لهذا النفوذ. وعلى الرغم من أن «بودان Bodin» هو أول من حلل مفهوم السيادة في جمهوريته عام ١٥٧٦[٢]، إلا أن الخصائص الرئيسية لهذا المفهوم لم تغب عن الكتاب الكلاسيكيين من أمثال أرسطو، إذ أشار أرسطو إلى القوة العليا للدولة. لكن

---

(١) Leacock, Elements of Political Science, P. 49.

(٢) سباين، تطور الفكر السياسي، الجزء الثاني، صفحات ٥٤٨ وما بعدها.

يبدو أن السيادة كسمة رئيسية من سمات الدولة القومية هي نتاج لظروف القرن السادس عشر. وهكذا، نجد جان بودان يقدم تعريفاً للدولة مؤداه أنها: «حكومة شرعية تتألف من عدة أسر ومن ممتلكاتها المشتركة، ولها سلطة غالبة أو سيادة عليا». وأهم ما ينطوي عليه هذا التعريف هو أنه أكد مبدأ السيادة، أهم جزء في فلسفته السياسية، فوجود السلطة ذات السيادة هو العلامة أو المعيار الذي يميز الدولة عن كل التجمعات الأخرى التي تشكلها الأسر. ومن جهة أخرى يرى بودان أن طاعة الفرد لصاحب السلطان هي التي تجعل منه مواطناً، ومعنى ذلك أن السيادة هي سلطة عليا على المواطنين والرعايا لا يحد منها القانون، والدولة تنحصر في تملك السلطة ذات السيادة، أما الحكومة فهي الجهاز الذي يتم ممارسة السلطة عن طريقه. وتتلخص نظرية بودان في السيادة في أنها «سلطة عليا على المواطنين والرعايا، لا يحد منها القانون، أما خصائص هذه السلطة فهي أولاً دائمة تميزاً لها عن أية منحة للسلطة تكون مقصورة على فترة زمنية محدودة، وهي لا تفوض أو تفوض بدون قيد أو شرط، ولا يمكن التصرف فيها ولا تخضع للتقادم، ولا يحد منها القانون لأن العاهل هو مصدر القانون. والصفة الأصلية للسيادة هي سلطة وضع القوانين للمواطنين بصفتهم الجماعية أو لكل منهم على حدة، والصفات الأخرى - سلطة إعلان الحرب وعقد معاهدات السلام، وتعيين كبار الموظفين، ومنح الإعفاءات، وصك العملة، وفرض الضرائب - وهذه كلها نتائج مترتبة على مركز العاهل بوصفه رئيس الدولة القانوني. غير أن هناك بعض القيود على السيادة، فلم يشك بودان قط في أن الحاكم مقيد بقانون الرب وقانون الطبيعة، وبرغم تعريفه للقانون بأنه مجرد عمل ناشيء عن إرادة الحاكم، لم يفترض أبداً أن في إمكان الحاكم أن يخلق الحق بمجرد أن يقول له كن فيكون. فبالنسبة إليه وإلى جميع معاصريه يقف قانون الطبيعة فوق قانون البشر ويضع للحق مستويات معينة لا يمكن أن تتغير، ومراعاة هذا القانون هي التي تميز الدولة الحقيقة عن مجرد العنف الحقيقي.

ومن الجدير بالذكر أن دفاعه في سبيل توحيد سلطة ملك فرنسا

ودعمها، وهو ما جعلها في كتابات بودان سيادة شخصية وحقاً للملك. ولقد تأثر بودان في ذلك بالظروف السياسية في فرنسا في منتصف القرن السادس عشر حيث كانت المنازعات شديدة بين الملك وأفراد المقاطعات من جهة، وبينه وبين الكنيسة من جهة أخرى، ثم بينه وبين الإمبراطور من جهة ثالثة(١).

وعلى أية حال فقد حظى مفهوم السيادة باهتمام واضح في كتابات معظم المفكرين. فعلى حين أن هوبز، وبنتام، وأوستن قدموا نظرية قانونية للسيادة، نجد أن روسو وهيجل وبوزانكيت يحللون هذا المفهوم من وجهة النظر الفلسفية. وبينما تعتبر الدولة من وجهة النظر القانونية ذات سلطة عليا مطلقة، فإنها من وجهة النظر المثالية هي موطن الإرادة العامة أو الإرادة المقدسة، وهذا هو ما يبرر السلطة المطلقة للدولة.

٢ ـ خصائص السيادة:

تستند سيادة الدولة إلى مجموعة خصائص أساسية فهي سيادة مطلقة، ودائمة وعامة، وغير قابلة للتجزئة، ولا يمكن انتقالها أو اغترابها. وسوف نناقش هذه الخصائص فيما يلي:

أ ـ إن السيادة في الدولة كما تناولتها وجهة النظر القانونية هي سيادة مطلقة فهي لا تحدها حدود، ولا توجد في الدولة قوة تعلو تلك القوة ذات السيادة، فلا مكان لسلطة أخرى منافسة أو معارضة. ومع ذلك فتبدو أن وجهة النظر القانونية هذه لم تستوعب بعض الوقائع السياسية، فقد لاحظ لاسكي «أن القوة القانونية اللامحدودة تتحول في الممارسة إلى قوة مصدرها أسس معروفة لدى معظم الأجيال». وأشار سير هنري مين إلى العادات والتقاليد الاجتماعية باعتبارها قيود هامة تفرض على قوة السيادة. ومعنى ذلك أن هناك قيوداً على سيادة الدولة المعاصرة أهمها مبدأ سيادة القانون الذي تحولت الدولة بمقتضاه من دولة استعبادية إلى دولة قانونية.

(١) See, Garner, Political Science and Government, Op. Cit, P. 185.

ب ـ الحكومات تتعاقب لكن الدولة باقية. فالدولة تتميز بالدوام، وأي تغير في الحكومة لا يعني إخلالاً باستمرار سيادة الدولة. يضاف إلى ذلك أن سيادة الدولة مسألة تتخطى الأشخاص من حيث بقائهم أو زوالهم من الحكم.

جـ ـ سيادة الدولة عامة وشاملة والمقصود بذلك أنها تنسحب على كل الأفراد وكافة الهيئات والمنظمات الداخلة في نطاق الدولة، إن طاعة الدولة واجبة، والسلطة العليا بوسعها أن تحصل على هذه الطاعة باستخدام القهر.

د ـ السيادة هي خاصية ملازمة لوجود الدولة ومن ثم فإن اغترابها معناه عدم وجود الدولة ويقول روسو إن الإرادة العامة أو السيادة لا يمكن انتقالها بينما يمكن انتقال القوة. ولقد حظيت مسألة اغتراب السيادة باهتمام مفكرين القرنين السادس عشر والسابع عشر. ويعتقد «جروتيوس Groties وهوبز» أن السيادة كانت في الأصل للشعب، ولكنها انتقلت منه إلى الملك الذي أصبح صاحب السلطة المطلقة وفقد الشعب هذه السيادة.

هـ ـ إن سيادة الدولة لا تقبل التقسيم أو التجزئة، ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه في دولة واحدة ليس هناك مجال سوى لسلطة عليا واحدة أياً كان شكل التنظيم الدستوري والإداري لهذه الدولة. وقد تكون الدولة اتحادية حين تتمتع كل ولاية داخلة في نطاقها بسيادة تشريعية محلية، إلا أنها لا تزال مرتبطة بوحدة الدستور الاتحادي والتشريع الاتحادي كذلك. فالسلطة المحلية أولى من أن تكون هي السلطة العليا للدولة.

٣ ـ تصنيف السيادة:

لعل أهم تفرقة تواجهنا في هذا الصدد هي التفرقة بين «السيادة القانونية Legal Severeignity» و«السيادة السياسية Political Sovereignity». أما الأولى فهي تعني السيادة في ضوء القانون الرسمي. ففي كل دولة يوجد

شخص أو جماعة من الأشخاص يمتلكون السلطة العليا التي تمكنهم من إصدار الأوامر وتنفيذ القوانين، هؤلاء هم أصحاب السيادة القانونية، وعلى كافة الأفراد أن يطيعوا هذه السيادة القانونية بحيث أن أي انتهاك لها، أو خروج عليها يترتب عليه العقاب. وأما السيادة السياسية فهي تعني أولئك الذين لديهم حق الانتخاب والتصويت، أو القاعدة الشعبية التي تم بواسطتها اختيار أصحاب السيادة القانونية والواقع أن مفهوم السيادة السياسية لا يزال غامضاً مبهماً، فهو يستبعد أفراداً وجماعات قد لا يكونون ممن لهم حق التصويت، ولكنهم يؤثرون على عملية وضع السياسة العامة مثال ذلك جماعات الطلاب، وعلى أية حال، فإن الحكومة الصالحة هي تلك التي تطور علاقة وثيقة بين السيادة القانونية والسيادة السياسية. فالنظام الديمقراطي المباشر يستند إلى روابط وثيقة بين السيادة القانونية والسياسية. ذلك أن القانون في هذا النظام هو التعبير المباشر عن إرادة جماهير المواطنين. وبذلك تختفي مشكلة الصراع بين السيادة القانونية والسيادة السياسية. ولكن في النظام الديمقراطي النيابي، الذي أصبح واسع الانتشار في العصور الحديثة تكتسب العلاقة بين السيادة القانونية والسيادة السياسية أهمية خاصة. فالأخيرة هي التي تقوم باختيار الأولى، وتصبح السيادة القانونية هي الأداة التي تنفذ إرادة السيادة السياسية.

وثمة وجهان آخران للسيادة هما السيادة الداخلية والسيادة الخارجية. فالسلطة العامة للدولة تعتبر داخل حدودها وبالنسبة للمواطنين في هذا الإقليم هي أعلى السلطات، فهي لها حق تنظيم العلاقات المتبادلة بين الأفراد والجماعات. وهي الفيصل في الحكم في كل ما ينشأ بينهم من خلافات أو صراعات: ويمكن القول إن السيادة الداخلية لها مفهوم سلبي وآخر إيجابي، فالمفهوم السلبي لسيادة الدولة الداخلية يعني عدم خضوعها لسلطة أخرى، ويعني المفهوم الإيجابي حق الدولة في وضع دستورها وفرض قانونها وأوامرها على رعاياها، وتشير السيادة الخارجية إلى تلك الحقوق المكفولة للدولة في المجال الدولي الخارجي، فهي تستطيع أن تدخل في علاقات ومواثيق ومعاهدات بين الدول الأخرى وفقاً لقواعد

القانون الدولي العام، والسيادة الخارجية تقوم على فكرة استقلال الدولة السياسي أي عدم تبعيتها لأي وحدات سياسية أخرى. ولا يهم هنا نظام الحكم الداخلي للدولة، لكن الشيء الهام هو أن يكون أمر التوجيه السياسي لأبنائها وليس لعناصر أجنبية غريبة عنها.

ويميز الفقه أيضاً بين السيادة الإقليمية الدولة والسيادة الشخصية. فطالما أن الدولة تستند إلى أركان أساسية ثلاثة هي الشعب والإقليم والسلطة، فإن سلطتها العامة قد تتحدد على أساس عنصر الشعب، وقد تتحدد أيضاً على أساس عنصر الإقليم. فإذا كانت الأولى فسيادة الدولة في هذه الحالة هي سيادة شخصية موضوعها الأساسي هو أشخاص الأفراد المكونين لشعبها بحيث تتبعهم أوامرها حيثما أقاموا، أي سواء كانوا داخل إقليم الدولة وعلى أرضها أو كانوا خارج هذا الإقليم وعلى أرض دولة أخرى. أما في الوقت الحاضر بعد أن تم فصل السيادة عن أشخاص الحاكمين لتكون الدولة كشخص قانوني متميز هي موضعها الأساسي فقد بدأت تتغلب فكرة السيادة الإقليمية. ومعناها أن تتحدد سلطة الدولة العامة أساساً بنطاقها الإقليمي، بحيث إذا كانت أوامرها ونواهيها تنسحب على كل المقيمين على أرضها من أشخاص وأشياء، فإنها لا تتعدى حدود هذه الأرض، إلا استثناء وفي أضيق نطاق. وهذا بدوره هو الذي جعل الغلبة الآن لفكرة القوانين الإقليمية.

٤ ـ نظرية أوستن في السيادة:

«جون أوستن John Austin» فقيه إنجليزي في القرن التاسع عشر وهو من رواد النظرية الكلاسيكية في السيادة. ومقالة الشهير بعنوان The Province of Jurisprudence Determined يحتوي على عرض واضح لنظرية السيادة القانونية أو الأحادية[1]. كما نلمح أيضاً في هذا المقال تأثير

(١) يعتبر جون أوستن (١٧٩٠ ـ ١٨٥٩) من أهم الكتاب الإنجليز في فلسفة القانون خلال=

تعاليم هوبز وبنتام، وإن كانت نظرية أوستن تسير على نفس اتجاههما تماماً، فهو على العكس من هوبز مثلاً لم يعادل بين السيادة والقوة، واعترف بأثر الأخلاق في السيادة. وقد حدد أوستن نظرية السيادة على أساس أن الدولة هي نظام قانوني توجد فيه سلطة عليا تتصرف بوصفها المصدر النهائي للقوة، ومن ثم فليس الشعب ولا الإرادة العامة التي تعتبر لا شخصية، يمكن أن يكتسبا السيادة. إن سلطة الدولة غير محدودة، فصاحب السيادة يحصل على طاعة جميع الأفراد. والقانون هو الأمر الذي يصدر عن صاحب السيادة، وهو واجب الطاعة من قبل الأفراد، وأي انتهاك للقواعد القانونية يعرض الفرد للعقوبة. وأخيراً السيادة عند أوستن غير قابلة للتجزئة، ذلك أن تقسيم السيادة بين شخصين أو أكثر معناه فرض القيود عليها.

غير أن وجهة نظر أوستن هذه قد تعرضت للنقد، فقد أكد بعض النقاد أنها تتعارض مع مبادىء الديمقراطية. ذلك أن العالم الذي تصوره أوستن هو عالم يتسم بالتدرج الطبقي أو الهرمي يقف على قمته صاحب السيادة ثم تتلوه بقية طبقات الشعب. على حين أن الديمقراطية هي تنظيم قانوني يستند إلى المساواة. هذا فضلاً عن أن أوستن قد تجاهل فكرة السيادة العامة التي تعد أساس النظام الديمقراطي. كذلك فإن نظرية أوستن في السيادة لم تأخذ في اعتبارها تلك القواعد التي استقرت بحكم العادات والتقاليد وأصبحت تكتسب صفة القانون الملزم على الأفراد والجماعات، وهي قواعد تلقائية لم تخلقها أي إرادة مقصودة، ولهذه القواعد قوة كبرى في تنظيم علاقات الأفراد. ومن هنا تأتي وجهة نظر المدرسة السوسيولوجية في القانون التي ترى أن القانون مستقل عن الدولة، فالقانون يحقق كما يقول دوجي التضامن الاجتماعي، ولهذا فإن مصدر القانون هو المجتمع أو

= القرن التاسع عشر، ويمكن أن يعتبر مؤسس المدرسة التحليلية، التي كان لأفكارها تأثير بالغ على الفكر القانوني في إنجلترا وأمريكا انظر:

Austin, J. Lectures in Jurisprudence. (4th edition, 1879) Vol, 1, Lecture, VI.

إحساس المجتمع بالعدالة، وأخيراً يلاحظ أن سلطة الدولة مقيدة في الداخل بالقانون الدستوري، وفي الخارج بالقانون الدولي. وهكذا، تصبح نظرية أوستن في السيادة القانونية غير ملائمة إذا نظرنا إليها من منظور الفلسفة السياسية الواسع النطاق، فهي تتجاهل تماماً تلك القوى الاجتماعية السياسية التي توجد في كل مجتمع والتي تؤثر بعمق في النظام القانوني.

٥ ـ سيادة الدولة وصلتها بالقانونين الدستوري والدولي:

اعترض بعض الدارسين على وجهة نظر الوضعيين التي مؤداها أن الدولة ذات سيادة لا محدودة، على أساس أن القانون الدستوري هو السلطة العليا ومن ثم فإنه يفرض بعض القيود على سلطة الدولة. ولكي يواجه الوضعيون الانتقادات التي أثيرت ضدهم ذهبوا إلى أنه طالما أن الدولة تستطيع في أية لحظة تعديل الدستور، فإن سيادتها ليست مقيدة أو محددة بالقانون الدستوري. فالحكومة فقط هي التي تعتبر مقيدة بالقانون الدستوري، ويذهب الوضعيون إلى حد عدم إعطاء هذا القانون أية مكانة عليا، إذ في رأيهم ليست هناك تفرقة بين قانون أعلى وآخر أدنى. يقول «جيتل Gettell»: «إن الدستور يختلف عن القوانين الأخرى في الطبيعة والهدف، وليس في الصدق القانوني، فهو شأنه شأن القوانين الأخرى يعد تعبيراً عن إرادة سيادة الدولة وليس قيداً مفروضاً عليها»[1].

غير أننا نجد دارساً مثل ماكيفر يعترض على وجهة النظر الوضعية هذه، ففي رأيه أن النظريات القديمة عن سيادة الدولة لم تحل مشكلة القانون الدستوري في مواجهة هذه السيادة. ففي كل مجتمع اليوم يكفل الدستور بعض الحقوق للمواطنين، ويحدد بناء الحكومة، ويضع القواعد الأساسية المتصلة بالعلاقة بين الحكام والمحكومين. إن القانون الدستوري يختلف أساساً عن القانون العادي في طابعه وفي الجزاء الذي يفرضه؛ فالأخير لا يحدد نظام الدولة بقدر ما يحدد نظام المجتمع، وجزاؤه مستمد

(١) Gettell, op. cit, P. 139.

من الدولة، ولكن الأول يحدد بناء الدولة وجزاؤه مستمد من المجتمع ذاته.

على أن الفكرة القيد الدستوري للدولة مستمدة من تصور خاص لطبيعة الدولة. فالدولة - كما يقال - هي تجمع أو رابطة من نوع معين تهتم بأغراض محدودة، وهكذا فإن الدولة خاضعة للمجتمع. والقانون الدستوري يعكس مجموع القوى والآراء الاجتماعية السائدة. ولهذا، فهو يستند إلى الإرادة العامة للمجتمع ككل، والدولة بدورها تعتمد على هذه الإرادة.

أما من ناحية القانون الدولي، فهو ذلك الذي يتضمن القواعد المحددة لعلاقة الدولة بالدول الأخرى. ويذهب الوضعيون أيضاً إلى أن هذا القانون لا يضع أي قيود على سيادة الدولة، ذلك أن شرعية القانون الدولي ترجع إلى الأول ذات السيادة قد أقرّته واعترفت به. ويقول أوستن طالما أن أعضاء المجتمع الدولي هي الدول صاحبة السيادة، فنحن لا نستطيع أن نقول إن القانون الدولي له سلطة تفوق سيادة الدولة. وعلى العكس ذلك يذهب «هانز كيلسن Hans Kelsen» إلى أن القانون الدولي متفوق قانونياً، وأن سيادة الدولة محدودة بهذا القانون. وهذه حقيقة فرضتها الظروف الدولية المعاصرة التي أكدت العلاقات المتعادلة [illegible] الدول في المجالات المختلفة، بحيث أصبح المجتمع الدولي [illegible] شخصية قانونية، فقد انقضى عهد الفوضى فيما يتعلق بالعلاقات [illegible] الدول(1).
ويقول لاسكي إن كل دولة في المجتمع الحديث ما هي في الواقع إلا واحدة بين عدد كبير من الدول، ومن الضروري أن تنظم العلاقة بين الدول، والقانون الدولي هو مجموعة القواعد التي تنظم الصلات المتبادلة بين الدول ومواطنيها، وهذه المجموعة من القواعد مفروضة على الأفراد الذين يعيشون في المجتمع بمقتضى الحقيقة التالية، وهي أننا - بدون هذه القواعد سوف نواجه إذا ما انتقلنا من خصائص الدولة الداخلية إلى خصائصها الخارجية، بحالة لا يمكن وصفها إلا بالفوضى. ولو كان القانون

---

(1) See, Laski , An Introduction to politics, P.P. 92 - 93.

الدولي غير ملزم للدولة، فلن تكون هناك قواعد فيما بين الدول، اللهم إلا الإرادة التي عقدت كل دولة العزم على التصرف بمقتضاها.

ويستطرد لاسكي في مناقشته لوجهة النظر التي تنكر على القانون الدولي صفة إلزام الدولة، فيذهب إلى أن هناك عدة حقائق ينبغي أن تكون واضحة تماماً في هذا الصدد. فمن الملاحظ أولاً أن الدولة الناشئة حينما توجد لا تستطيع أن تنتقي وتختار من بين قواعد القانون الدولي المقررة، بل تجد نفسها مقيدة بهذه القواعد، كما لو كانت هي المسؤولة عن وضعها. فقد خلق العرف الدولي والمعاهدات واتفاقيات التحكيم في الواقع، مجموعة من المبادىء الثابتة التي تحدد تصرفات الدول في علاقاتها العادية المتبادلة بنفس الطريقة التي يحدد بها قانون إنجلترا تصرفات المواطنين فيها. ومن الملاحظ ثانياً أن صفة سيادة الدولة صفة تاريخية نشأت عقب انهيار الدولة المسيحية في العصور الوسطى. ويمكن القول عموماً إنه لم يكن لإرادة الدولة أية صفة سيادية قبل حركة الإصلاح. بل كانت تعتبر مقيدة بطبيعتها بالقانون الإلّهي والقانون الطبيعي وأن أي قانون من قوانين الدولة يتعارض مع مبادىء هذين القانونين كان يعتبر باطلاً من أساسه.

وعلى أية حال، فمن الأمور الجديرة بالملاحظة الآن أن التغير العلمي والاقتصادي الواسع النطاق قد جعل من المستحيل أن تترك كل دولة حرة في أن تتخذ قراراتها الخاصة في الأمور والمسائل التي تمس العالم أجمع، فهذه الحرية المطلقة في الاختيار في بعض الأمور الحاسمة تؤدي إلى الحرب. ولنفس السبب الذي من أجله أكدت إرادة الدولة. أولويتها على جميع الهيئات التي تقع داخل إقليمها أصبح وجود إرادة عامة بين جماعة الدول لها الأولية على إرادة أية دولة معينة، ضرورة سياسية. وهكذا نخلص إلى نتيجة مؤداها: أن إرادة أية دولة يجب أن تخضع لإرادة تعلو عليها وتبطلها في الأمور العامة التي تهم العالم، تماماً كما يخضع الفرد لمجموعة الأوامر القانونية التي تضعها الدولة والواقع أن هارولد لاسكي

يذهب في تحليله إلى أبعد من ذلك فهو يقرر بإمكاننا أن نتبنى نظرية للقانون على افتراض أن مصدر الأخير هو إرادة مجموعة الدول. وأن هذه الإرادة هي أصلاً فوق كل الإرادات الأخرى في الحضارة الحديثة. وبناء على هذا الغرض تفقد الدولة صفة السيادة، ويجب أن تخضع لمنطق أحوال العالم، الذي تعتبر هي جزءاً منه، وإن مطالبتها بحرية الإرادة المطلقة، أمر يستحيل قبوله، مثله في ذلك مثل مطالبة المواطن بالحق القانوني في إرادة حرة غير مقيدة.

والحقيقة أن هناك من المفكرين من يحاول التوفيق بين النظرة إلى سيادة الدولة. وبين أولوية القانون الدولي، فقد لاحظوا من ناحية القانون الدولي أنه مجرد قانون وطني ما دامت قوة نفاذة تتوقف على قبول الدول له، وأصروا من ناحية أخرى على أن القانون الدولي، ما دام قانوناً نافذاً ساري المفعول، فهو نظام كامل في حد ذاته، ومستقل عن إرادة كل دولة على حدة، وليس له أية صلة بها. إلا أنه يمكن الرد على وجهة النظر هذه بأن قبول الدول لقواعد القانون الدولي ليس راجعاً إلى أنها اختارت هذه القواعد، بل لأنها في الحقيقة لم يكن أمامها أن تفعل غير ذلك. ولا فائدة من التمسك بنظرية القبول التي يغلب عليها الطابع الوهمي. بينما لا يحتمل أن يكون القانون الدولي نافذاً، ما لم تقبل الأطراف الخاضعة له أن يفرض عليها، فإن هذا يصدق أيضاً على قانون الدولة ذاتها. وجعل الطابع القانوني للقانون الدولي يتوقف عن نجاح ذلك القانون عند تطبيقه يعني من الناحية الشرعية. إننا نطبق عليه قواعد قانونية لا يحلم المشرع بتطبيقها على القانون الوطني. لأن شرعيته ـ بناء على مسلمات المشرع ـ تستند فقط إلى مصدر قادر على وضع القواعد الخاصة، فهي بالنسبة إليه مسألة قدرة بحتة، وهو مضطر إلى أن يرفض الفروض التي تدخل معايير مبنية على اعتبارات أخرى كذلك لا يعتبر الرأي القائل بأن القانون الدولي نظام مستقل بذاته ولا يعتمد على القانون الوطني رأياً أكثر إقناعاً من سابقه، لأن الهدف العام للقانون الدولي هو تنظيم سلوك المواطنين الذين يعيشون على وجه التحديد في دول ولا يمكن أن يتحقق هدفه إلا عن طريق تنفيذ إرادة الدول

بغايته، ولكي يتم ذلك لا مناص من تساميه الذاتي على تلك الإرادة، ونحن مضطرين إلى أن نسلم بأن قانون الدولة مشتق من ذات الفروض التي يتطلبها القانون الدولي.

٦ ـ طبيعة القانون:

إن كلمة «القانون» في لغتنا الدارجة واستخدامنا اليومي لها إنما تعني أية مجموعة من القواعد أو المبادىء المطردة التي تتبع بصفة عامة. وهكذا، يقال إن القوانين لهيا وظيفتها في كل مجالات الحياة، بل إننا نتحدث في مجال الظواهر الطبيعية عن قوانين الجاذبية والحركة، حيث يلاحظ أن تتابع الأسباب والنتائج يسير وفقاً لقانون العلمية. ولا شك أن مثل هذه القوانين تخرج عن مجال اهتمامنا الحالي. وفي مجال المجتمع أيضاً توجد القوانين الاجتماعية التي تعبر عنها العادات والتقاليد والأعراف السائدة، ونحن هنا نقصد بالقانون تلك المبادىء التي تحكم السلوك الإنساني. وبهذا المعنى، فإن القانون إما أن يكون أخلاقياً وإما أن يكون سياسياً. والقوانين الأخلاقية تتعلق بالدافع والقرارات الفردية الداخلية، ويدعمها الوعي أو الضمير الفردي والرأي العام، وفي حالة انتهاك هذه القوانين، يعاني الفرد من استهجان المجتمع له وعدم موافقته على سلوكه. أما القوانين السياسية فهي تلك القواعد التي تقرها الدولة لتحديد علاقات الناس بعضهم ببعض في المجتمع، وتلك قواعد عامة للسلوك الإنساني الخارجي تدعمها السلطة السياسية العامة، وانتهاك هذه القواعد يعرض الفرد لعقوبات محددة سياسياً، ونحن في ميدان علم السياسة نهتم بصفة خاصة بهذه القوانين العامة التي تعرف عموماً باسم القوانين الوضعية[1].

والقانون عند عدد كبير من فلاسفة السياسة هو العلامة الكبرى المميزة للدولة، فالحكم معناه ممارسة الضبط والمراقبة، وهذا بدوره يجعل من الضروري إيجاد قواعد أو مبادىء للسلوك تدعمها جزاءات محددة.

(١) See, Gettel, Political science, op. cit, P. 168.

وهكذا، فإن الفكرة الأساسية في القانون هي الضبط. وليس معنى ذلك أن القوانين ناهية فحسب، أو أنها ذات طابع سلبي فقط وإنما القوانين تحدد الحريات، وتقرر حقوق الأفراد، فمهمة القوانين هي تنظيم السلوك الإنساني، وهذا معناه صياغة الضوابط التي تنظم علاقة الأفراد ببعضهم، وعلاقتهم بالدولة، ثم علاقة الدول بعضها ببعض.

والقوانين التي تستخدمها الدولة لتنظيم سلوك أعضائها تعبر عن إرادة هذه الدولة. فسيادة الدولة تتجلى في القوانين المقررة. يضاف إلى ذلك أن القانون يتميز بالعمومية، وذلك معناه بالطبع قدرة القوانين على مواجهة المواقف العامة، ولذلك فهو ـ أي القانون ـ يكتسب صفة الدوام والاستمرار، وهذا بدوره هو ما يميز الدولة عن كافة التجمعات الأخرى. وترتبط صفة العموم هذه بصفة أخرى هامة للقانون وهي التجريد. ذلك أن قواعد القانون هي قواعد عامة مجردة، لا تتعلق بموقف معين أو شخص بالذات، فقوانين الخدمة العسكرية أو الضرائب المقررة على المواطنين هي قوانين لا يتجه التكليف فيها إلى شخص بالذات، ولكنها تطبق حين تتوافر صفات وخصائص معينة، أما الحكم القضائي الذي يفرض على شخص معين تسليم نفسه للخدمة العسكرية أو دفع ضرائب معينة للدولة. فهو لا يعبر عن قاعدة عامة مجردة، طالما أنه يتناول حالة مخصوصة أو وضعاً فريداً. ومعنى ذلك أن العموم والتجريد يخاطبان صفات معينة، وليست العبرة هنا بعدد من تتوجه إليهم القاعدة القانونية. فقد تتوجه القاعدة القانونية إلى شخص واحد، ومع ذلك تظل عامة مجردة، لأنها تتوجه إلى صفة معينة لا إلى الشخص بالذات. مثال ذلك القواعد الخاصة بتحديد سلطات رئيس الدولة الدستورية، التي لا تتوجه إلى رئيس معين بالذات، بل تخاطب كل من يشغل هذا المنصب سواء في الحاضر أو المستقبل[1].

---

(١) الدكتور حسن كيره، المدخل إلى القانون، منشأة المعارف الإسكندرية، ١٩٦٩ صفحات ١٨، ١٩ وما بعدها.

على أن القانون وإن كان يسيطر على الحياة الاجتماعية فيحقق النظام والاستقرار ويكفل العدل في الفصل فيما ينشأ بين الناس من خلافات أو صراعات، إلا أن هناك قواعد أخرى يقرها المجتمع وتؤدي نفس الوظيفة التي يؤديها القانون. فلدينا العادات والأعراف وكل ما تواضع الناس عليه بوصفه ينظم علاقاتهم المتبادلة، وهذه القواعد المتوارثة اجتماعياً عبر الأجيال توجه سلوك الأفراد في المجتمع، ويعد خروجهم عليها مسألة تثير الاستنكار والا ستهجان. والسؤال الذي يبرز أمامنا الآن هو المعيار الذي يمكن الاحتكام إليه في التفرقة بين قواعد القانون والقواعد الاجتماعية المتوارثة. ويمكن القول في الرد على هذا التساؤل إن الفارق في طبيعة الجزاء يصلح معياراً للتفرقة، فعلى حين أن الجزاء في الحالة الثانية هو مجرد الاستنكار أو الاستهجان الاجتماعي، يكون الجزاء في الأولى هو ذلك الإجبار أو الإلزام أو القهر الذي توقعه السلطة العامة في المجتمع وحدها على كل من يخرج على القاعدة القانونية. لكن هذا المعيار ليس كافياً لأن هناك تداخلاً في الموضوع بين هذين النوعين من القوانين، لذلك يقال إن خير معيار لهذه التفرقة هو تفاوت المصالح - الذي يقوم على أساس تحقيقها هذان النوعان من القواعد - في قدرها وأهميتها للنظام والاستقرار في المجتمع. ذلك أن القيم التي تقرها العادات والتقاليد والأعراف أضعف أثراً في إقامة النظام الاجتماعي من تلك التي يعمل القانون على إقرارها، ولذلك لا تحتاج كفالتها إلى إجبار مادي جماعي بل يكفي في شأنها الاستنكار وعدم القبول الاجتماعي.

والعنصر الجوهري في قيام القانون هو توافر صفة الإلزام أو الإجبار فيه. ومعنى ذلك أنه بالإمكان إجبار الأفراد على طاعة القوانين والامتثال لها، إن لم يطيعوها اختياراً، وهذا هو ما يمنح الجزاء صفة الردع التي تؤكد سيادة القانون. وهذا الإجبار يتميز بأنه مادي ملموس، وهو إجبار منظم تتولى سلطة عامة مختصة توقيعه، هي السلطة التنفيذية في الدولة. ولهذا الجزاء أو الإجبار صور مختلفة باختلاف المكان والزمان، وتتنوع

بتنوع فروع القانون واختلاف طبيعة قواعده: فلدينا مثلاً الجزاء الجنائي، أي الإجبار الذي يتخذ شكل العقوبة، ولدينا الجزاء المدني وصوره متعددة مثل البطلان في حالة إبرام تصرفات قانونية على خلاف القانون. وقد يجتمع الجزاء الجنائي والمدني في نفس الصورة فمن قتل شخصاً عمداً مع سبق الإصرار على ذلك والترصد يعاقب بالإعدام، وقد يلزم إلى جانب ذلك بأن يدفع إلى ورثه القتيل مبلغاً من المال على سبيل التعويض.

وهكذا يهتم دارس السياسة بالقانون اهتماماً خاصاً ذلك أنه يشير إلى تلك العمليات والمبادىء والقواعد التي تحكم السلوك الإنساني في المجتمع وتنظم علاقات الناس ببعضهم وتسهم بصورة مباشرة في حل الصراعات التي قد تنشأ حول المصالح المختلفة للأفراد والجماعات، ثم هو فوق كل ذلك يحقق تماسك النظم الاجتماعية المختلفة. فكأن القانون هو جوهر الدولة الحديثة، فالحكومات لا تصوغ القوانين لتحقيق أهدافها فحسب، وإنما الحكومة ذاتها لن تكون لها قائمة دون توافر عنصر الضبط عن طريق القانون.

٧ ـ مدارس فقه القانون:

هناك مدارس متعددة للدراسة القانونية يسعى كل منها إلى تناول علم القانون من زاوية مختلفة. ولعل أهم هذه المدارس ما يلي:

أ ـ المدرسة التحليلية:

تستمد هذه المدرسة أسسها من الفلسفة المثالية التي ترجع إلى أفلاطون. ولقد كان بنثام وأوستن من أكبر رواد الفقه التحليلي في مجال القانون. ويتميز منهجهما في الدراسة بالشكلية التامة والجمود. فالقانون هو الذي يعبر عن أوامر واعية ومقصودة من جانب الدولة. والتشريع هو المصدر الأساسي للقانون، طالما أن القانون تعبير عن السيادة المطلقة للدولة. وهكذا يصبح القانون عند أوستن وضعياً بالضرورة لأن الدولة التي

يناط بها توجيه الأمر للمحكومين مع ربطه بالجزاء، والقانون على هذا النحو لا يتحقق إلا في مجتمع سياسي ينقسم إلى طبقتين إحداهما حاكمة لها حق السيادة والأمر دون معقب، والأخرى محكومة عليها واجب الطاعة لما يصدر عن الطبقة الحاكمة في المجتمع من أوامر وتكاليف.

غير أن آراء الفقهاء التحليليين خضعت لانتقادات مريرة، فالنظرة القائلة بأن الدولة هي سلطة عليا وأن القانون هو مجموعة أوامر صادرة عن هذه السلطة إلى المحكومين لا تتسق مع الوقائع والأفكار السائدة في الحياة المعاصرة. ثم إن هذه المدرسة تربط بشكل خاطىء بين القانون والأمر. ففكرة الأمر تفترض وجود تفرقة بين من هم أعلى ومن هم أدنى، وإن الذي يمثل المرتبة الأعلى لا يخضع للقانون. لكن هذه التفرقة في الدول الديمقراطية لا تستقيم، فالمشرع محكوم بالقانون شأنه في ذلك شأن أي مواطن عادي. يضاف إلى ذلك أن الأمر يتصل بالإدارة وليس بالتشريع. ولقد أوضح «سير هنري مين Maine» مدى شكلية هذا الاتجاه وتجاهله للحقائق التاريخية، إذ لا تقوم للسيادة قائمة إذا لم تأخذ في اعتبارها تلك القواعد الاجتماعية التي مصدرها العادات والتقاليد والأعراف المستمرة عبر الزمان والتي تنمو وتتطور وتؤثر في المجتمع بصورة تلقائية. ومن الملاحظ فوق كل ذلك أن هذا الاتجاه ينطوي على نزعة محافظة، فالقانون عند هؤلاء الفقهاء إستاتيكي بدلاً من أن يكون تقدمياً يأخذ في اعتباره التطور التاريخي.

ب ـ المدرسة التاريخية:

رواد هذه المدرسة هم «سافيني Savigny» في ألمانيا، و«هنري مين وميتلند F.W. Maitland» و«سير فريدريك بولوك Sir Frederic Pollock» في إنجلترا. وتؤكد هذه المدرسة أساساً على المصدر المادي للقانون بدلاً من المصدر الشكلي. إذ يبحث فقهاء هذه المدرسة في أصل القانون وتطوره، ويدرسون القانون في علاقته بالبيئة، وهكذا يصبح القانون من

وجهة نظرهم نتاج للبيئة التاريخية التي أثرت على مر العصور في المجتمع الإنساني، والشيء الهام أن القانون لا يصدر بصورة تحكمية عن السلطة العليا صاحبة السيادة، وإنما أدت عملية التطور الاجتماعي إلى إيجاد قوانين جديدة تواجه المواقف المتجددة والمنهج الذي تسير عليه هذه المدرسة يتلخص في المعالجة الواقعية للظواهر الاجتماعية في ضوء الشواهد التاريخية للقانون، وهنا ينصب التأكيد على التاريخ القانوني وليس على فلسفة القانون. ويقول «جيتل Gettel» عن هذا المنهج: «إنه وضع خلفية التحليل القانوني وأشار إلى أن النظم القانونية متغيرة باستمرار وتحتاج إلى تعديل لمواجهة ما يستجد من ظروف»(١).

فكأن القانون عند أنصار هذا المذهب ليس من وحي إرادة عاقلة قامت بوضعه وفرضه فرضاً على المجتمع، ولا هو مستمد من مثل أعلى يوجه إلى إدراك غاية معينة، إنما القانون هو من صنع الزمن، وثمرة من ثمرات التطور التاريخي، وتعبير حقيقي عن الحاجات الاجتماعية المختلفة. ولقد أدى ذلك إلى اعتبار العرف عند أصحاب هذا المذهب هو الشكل الأكمل والأصدق للقانون، لأنه تعبير مباشر عن الضمير الجمعي الوطني، بل إنه يفضل التشريع الذي لا يزيد عن كونه تعبيراً غير مباشر عن هذا الضمير.

جـ ـ المدرسة الفلسفية:

يعد الأستاذ «جوزيف كوهلر Joseph Kohler» في ألمانيا من أكبر الرواد المحدثين للمدرسة الفلسفية. ويسعى الاتجاه هنا إلى وضع معايير ومستويات فلسفية نحتكم إليها لتقييم القانون وصولاً إلى أفضل القوانين. وهم في ذلك يحاولون ترجمة فكرة العدالة إلى نسق قانوني مثالي. وقد أدى ذلك بهم إلى الإيمان بفكرة القانون الطبيعي في القرن الثامن عشر،

---

(١) Gettell, op. cit P 179.

ثم مناقشة القوانين القائمة ميتافيزيقياً في القرن التاسع عشر، وأخيراً صياغة نظريات العدل الاجتماعي في القرن العشرين، ويعتقد كوهلر أن مهمة فيلسوف القانون هي أن يهتم بالمحتوى المثالي قدر اهتمامه بالمحتوى الواقعي للقانون، والقانون هو نتاج للثقافة ووسيلة تطويرها في نفس الوقت[1]. وعلى الدولة أن تبحث عن المستويات الفلسفية المحددة للقانون الأفضل. وفقهاء هذه المدرسة يعالجون القانون معالجة تجريدية، على أسس مثالية، وهذا بدوره ما جعل هذه المدرسة تقع في أخطاء التحيز وعدم الالتزام بالموضوعية.

د ـ المدرسة الاجتماعية:

رواد المدرسة الاجتماعية في فلسفة القانون هم «جمبلوفتش Gumplowicz»، ودوجي الفقيه الفرنسي، و «كراب Krabbe»، و «روسكو باوند Roscoe Pound» و «هولمز Holmes». كما يسير هارولد لاسكي في إنجلترا أيضاً وفقاً لاتجاه المدرسة السوسيولوجية. ويعتمد هؤلاء الكتاب على التطورات الحديثة في علم الاجتماع وعلم النفس، ثم على الفلسفة البرجماتية أيضاً. ويتلخص اتجاههم في البحث وفي دراسة فلسفة القانون في فحص الأهداف الاجتماعية التي يحققها القانون. وهم يحكمون على القانون في ضوء النتائج المترتبة عليه بدلاً من النظريات المجردة. ومصدر القانون في رأي هذه المدرسة لا يكمن في الدولة، ذلك أن الدولة مهمتها هي إضفاء القيمة القانونية على القواعد التي تنمو تلقائياً في المجتمع وتخدم المصالح الاجتماعية. وهكذا يوجد القانون قبل أن توجد الدولة وتصبح سلطة القانون أعلى من سلطة الدولة. ويعتقد «دوجي» أن القانون يشير إلى قواعد السلوك التي تضبط تصرفات الناس في المجتمع. والناس يطيعون هذه القواعد لما يوجد لديهم من ضمير طبيعي يؤكد ضرورة

(١) Coker, Recent Political Thought, P. 530.

التضامن الاجتماعي. والجزاء الذي يصاحب القانون لا يتخذ صورة الإجبار المنظم، ولكنه جزاء سيكولوجي يستند إلى وعي الفرد وإدراكه للقبول الاجتماعي أو عدم القبول الاجتماعي الذي يجيء كاستجابة لسلوكه. والدولة في حد ذاتها لا صلة لها بالقانون، فالقانون مستقل وأكثر شمولاً من الدولة. أما ما تفعله الدولة فهو تكييف القواعد القائمة بالفعل بالنظر إلى بعض الوقائع(١).

هكذا تصبح القاعدة القانونية عند دوجي ليست هي تلك القاعدة التي وضعت تطبيقاً لمثال أعلى أو أنموذج كما يدعي أصحاب القانون الطبيعي، ولا هي تلك القاعدة التي يقوم على كفالة احترامها إجبار الدولة فعلاً، كما تدعي المذاهب التي تربط القانون بمشيئة الدولة، ولكنها هي تلك القاعدة التي يشعر جمهور الأفراد المكونين للجماعة أنها ضرورية ولازمة لصياغة وتدعيم التضامن الاجتماعي، وإن من العدل تسخير قوة الإجبار في الجماعة لكفالة احترامها. وإذا كان دوجي يفسر القانون في ضوء الغاية التي يحققها فعلاً، فإن «كراب Krabbe» يفسره على أساس المصدر أو المنهج الذي نشأ عنه. فمصدر القانون عنده هو إحساس الناس أو شعورهم بالحق، وهو شعور صادق لأنه مستمد من العقل الجمعي في المجتمع، ومن ثم فإنه يجعل القانون أعلى من الدولة، [illegible]، يتحدث كراب عن سيادة القانون لا عن سيادة الدولة. والواقع أن وجهة النظر هذه قريبة من وجهة نظر دوجي التي وجد أنه من الضروري إقرارها؛ ذلك أنه شعر بعدم كفاية شعور التضامن كأساس للقاعدة القانونية، وحاول تعزيزه بأساس آخر هو الشعور بالعدل؛ إذ أن نشاط الإنسان محكوم دائماً بشعور مزدوج الأول اجتماعي يتولد عن الإحساس بالتضامن، والآخر فردي ينتج عنه الشعور بالعدل. ومن ثم فإن أساس القاعدة القانونية مزدوج فهو «الشعور بالتضامن Sentiment of Solidarity» و «الشعور بالعدل Sentiment

---

(١) Coker, Op. Cit, P. 535.

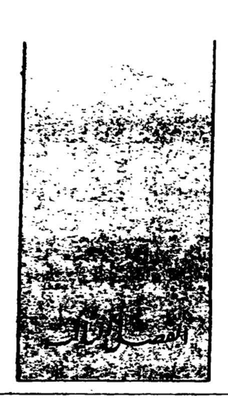
of Justice، بذلك يتوافر للقاعدة القانونية الأساس الواقعي المستمد من الملاحظة والتجربة[1]، بدلاً من الأساس التقليدي الذي يقوم على مجرد التصور والتأمل المجرد الذي ينتهي إلى افتراض بعض المبادىء أو المثل العليا كمسلمات أولية.

وفي أمريكا نجد روسكو باوند يؤكد أهمية المدخل السوسيولوجي في دراسة القانون، ويتبنى بالذات ما يعرف باسم الاتجاه الوظيفي في البحث، ذلك أنه يعني أساساً بالنتائج المترتبة على القانون، وطريقة وجوده بالفعل والقانون عند روسكو باوند يحقق وظيفة تدعيم التوازن بين المصالح الاجتماعية المختلفة، التي تتصارع فيما بينها في حالات كثيرة. والقانون هو محصلة التوازن القضائي والإداري بين المصالح المتصارعة في المجتمع.

---

(١) من الجدير بالذكر أن هذه المدرسة تتسم بالواقعية ولذلك يميل روادها إلى استخدام المنهج المقارن في البحث، حيث يتم الحصول على معلومات تاريخية مقارنة عن النظم القانونية في الماضي والحاضر، حتى يمكن استخلاص تعميمات صادقة عن طبيعة القانون، وبذلك يمكن توفير الموضوعية والواقعية للدراسة القانونية، وإحلالها محل التأمل الفلسفي المجرد.

See, Ray and Bhattachasya, Political Theory, Op. cit, P. 114.



الديمقراطية

١ ـ طبيعة الديمقراطية:

«حكم الشعب، بالشعب، وللشعب»، تلك هي العبارة التي قالها «إبراهام لينكولن A. Lincoln» وهي تعبر ولا شك عن التعريف الكلاسيكي للديمقراطية. والعبارة كرمز للديمقراطية تدلنا على هدف الحكم ونوعيته في الوقت ذاته. والغريب في الأمر أن هذا المصطلح قد اكتسب رواجاً خاصاً، وأصبح يستخدم للإشارة إلى أنظمة مختلفة للحكم. وعلينا لكي نخرج من هذا الخلط الفكري أن نثبت أن الديمقراطية ترتبط بمجموعة مسلمات ومبادىء محددة، بعبارة أخرى علينا أن نكتشف الأسس التي ترتكز عليها الديمقراطية[١].

---

(١) See, Weldon, The Vocabulary of Politics, P. 86. see Also, Unesco publitations. Democracy in a World of Tensions.

والديمقراطية بمعناها العام جداً تشير إلى طريقة أو أسلوب للحياة في المجتمع، يعتقد كل فرد من خلاله أن لديه حرية المشاركة في القيم التي يقرها هذا المجتمع. وإذا أخذنا الديمقراطية بمعنى أضيق من ذلك، فهي تعني الفرصة المتاحة لأعضاء المجتمع للمشاركة بحرية في القرارات التي تمس كل مجالات حياتهم، ولدينا بعد ذلك المعنى المحدود للديمقراطية والذي يقصد به فرصة المواطنين في الدولة للمشاركة بحرية في القرارات السياسية التي تؤثر في حياتهم الفردية والجماعية. ولقد تطورت معاني الديمقراطية تاريخياً من العام إلى الخاص، وعلى أية حال، فإن الاستخدام السياسي للديمقراطية استخدام محدود يعني بها تلك الترتيبات النظامية التي تؤكد حرية مشاركة الأفراد في عملية مراقبة وضبط القوة السياسية العليا. والشعب هو الذي يراقب الحكومة في النظام الديمقراطي. لكن ذلك لا يعني أن كل الشعب يمارس هذه المراقبة، فذلك أمر لا يطابق الواقع، ذلك أنه يتطلب ضرورة صدور القرارات والقوانين المتعلقة بإدارة الدولة بإجماع آراء المواطنين، ثم أن يباشر كافة المواطنين أمور السيادة في الدولة. وواضح أن تحقيق ذلك يمثل مطلباً عسيراً، إن لم يكن مستحيلاً تماماً. فليس من المعقول أن يجمع كل الناس على شيء واحد ذلك أن تباين الآراء أمر مألوف بين البشر، ثم إن اتساع نطاق الدولة الحديثة يجعل من المحال إتاحة الفرصة أمام جميع المواطنين للمشاركة في عملية الحكم. ومن هنا يقال إن تعريف الديمقراطية بأنها حكومة الشعب بواسطة الشعب أمر لم يصادفه التوفيق.

والشيء الجدير بالذكر هنا أن مفهوم الديمقراطية يشير عادة إلى نسق سياسي قائم على مبدأ ممارسة الحكم من خلال موافقة المحكومين وتقبلهم له، ذلك أن الحكومة تستمد شرعيتها ـ بصورة مباشرة أو غير مباشرة ـ من إرادة غالبية أعضاء المجتمع أو من المجتمع بأكمله. ففي الديمقراطية المباشرة ـ كما كان الحال في آثينا القديمة ـ كان المواطنون أنفسهم يقومون بوضع التشريع، أي أنهم كانوا يدلون بأصواتهم مباشرة في القوانين. أما النظام الأكثر شيوعاً وملاءمة بالنسبة للمجتمعات الكبيرة فهو الديمقراطية

النيابية التي ينتخب فيها المواطنون ممثلين لهم. أو نواباً يقومون بتشريع قوانين المجتمع، ومن الشروط التي ينبغي توافرها في الديمقراطية النيابية الحقيقية الانتخابات الحرة وسرعة التصويت. يضاف إلى ذلك أنه بالرغم من أن الديمقراطية النيابية تقوم على حكم الأغلبية، فإن حماية حقوق الأقلية لها أهميتها أيضاً في ظل هذا النظام، إذ أنها تعتبر جانباً أساسياً في النظام الديمقراطي. كذلك يقال إن الديمقراطية السياسية هي المساواة أمام القانون، وحرية الكلمة والتعبير، والنشر والاجتماع، كما تقوم الديمقراطية في المجتمع الكبير على المنافسة الحرة، وتوازن جماعات المصلحة باعتبار أن الجماعات المتعارضة تستطيع أن تصل إلى الاتفاق والتسوية في حالة وجود حد أدنى مقبول من الصراع بينها. وبالرغم من أن الديمقراطية تستخدم أساساً كمفهوم سياسي، إلا أنها تعتبر أيضاً تصوراً فلسفياً حينما تعبر عن المساواة الطبيعية، والحقوق الإنسانية لكل فرد[1].

والواقع أن الدارسين الذين نظروا إلى الديمقراطية على أنها تعني حكم الشعب بالشعب قد أخذوا هم أنفسهم يتخلوا عن هذه الصيغة. فجان جاك روسو يقول إنه إذا أخذت الديمقراطية بمعناها الضيق فلن توجد ديمقراطية حقيقية، ومن ثم أخذ يرتب قواعد جديدة، فهو يستبدل مثلاً قاعدة إجماع الآراء بقاعدة الأغلبية، ذلك لأن قاعدة الإجماع تكاد أن تكون مستحيلة عملياً، بالرغم من أن تطبيقها يكفل احترام الحريات الفردية تماماً. وهكذا، وجدنا روسو يتحدث عن الديمقراطية النيابية التي تكون مهمة المواطنين فيها هي انتخاب النواب الذين يباشرون السلطة نيابة عنهم.

---

(١) هناك استخدامات أخرى لمفهوم الديمقراطية، فالذين يتطلعون إلى مزيد من المساواة الاقتصادية يتحدثون عن الديمقراطية الاقتصادية، كذلك يستخدم مصطلح الديمقراطية الصناعية عند الذين يتطلعون إلى الوقت الذي يتمكن فيه العمال من إدارة المصانع إدارة ذاتية، وتستخدم الديمقراطية الاجتماعية لمعارضة فكرة التدرج الاجتماعي الجامد. كذلك يشار إلى أية جماعة باعتبارها ديمقراطية أو غير ديمقراطية في ضوء مدى مشاركة الأعضاء بصورة مباشرة أو غير مباشرة في عمليات اتخاذ القرارات. انظر:

Gold and Kolb A Dictionary of the Social Sciences, op. cit.

وإذا أخذنا كلمة «الديمقراطية» في حد ذاتها سنجد أنها تماثل كثيراً من المصطلحات السياسية الأخرى من حيث أنها كلمة يونانية الأصل ومركبة من لفظين هما: Demos ومعناها الشعب و Kratos ومعناها السلطة أو الحكم، وبذلك يصبح معنى الكلمة هو حكم الشعب أو سلطة الشعب، ومعنى ذلك المشاركة الكاملة لكافة المواطنين في عملية الحكم. على أن هذه الكلمة حينما انحدرت إلينا من اليونان القديمة كان يقصد بها. ذلك النظام السائد في المدن اليونانية التي كان حجم السكان فيها يسمح بالاجتماع لمباشرة أمور دولة المدنية. ولعله قد وضح لنا فيما سبق كيف تحدث فلاسفة اليونان القدماء عن الديمقراطية، فقد ذهب أفلاطون إلى أن مصدر السيادة هو الإرادة المتحدة للمدينة أي للشعب ككل، كما أن أرسطو قسم الحكومات إلى ملكية، وارستقراطية، «جمهورية» وكان يقصد بالحكومة الجمهورية تلك التي يباشر فيها الشعب أمور الدولة. وجدير بالذكر أن الديمقراطية بصورتها المباشرة كانت تبدو أوضح ما تكون في المدن اليونانية القديمة، حيث الاعتراف الكامل بسيادة القانون، والقانون يعبر تماماً عن رأي المجموع أي أهل المدينة، وبذلك ترجع السيادة كاملة إلى شعب المدينة.

وليس هناك شك في أن الثورة الفرنسية هي التي عملت على إكساب الفكرة الديمقراطية قوة حقيقة، إذا انتقلت الديمقراطية من إطار الفلسفة والنظريات إلى نطاق القانون الوضعي والتطبيق العملي. على أننا يجب أن ننبه إلى أن الفلسفة السياسية التي جاء بها فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر وبالذات فلسفة روسو كان لها أثر كبير في تشكيل عقلية رجال الثورة الفرنسية. وهكذا يقال إن الديمقراطية مذهب فلسفي ونظام للحكم في نفس الوقت. فهي كمذهب فلسفي تعني أن الأمة هي مصدر السلطة والقوة، وإرادتها منبع السيادة ومصدرها في الدولة، ولا توصف السيادة بالشرعية إلا إذا كانت منبعثة عن إرادة الأمة ومستندة إليها. وهي كنظام للحكم يكفل الحقوق والحريات الفردية.

وعلى أية حال، فإن التوصل إلى المعنى الحقيقي لمصطلح

الديمقراطية يتطلب توضيح أمرين أساسيين: فمن الضروري أولاً أن نتعرف على الهدف من الديمقراطية، ومن الضروري ثانياً: أن تكون وسائل تحقيق هذا الهدف واضحة أمامنا كل الوضوح. إن الديمقراطية تستهدف تحقيق السيادة الشعبية، لا لمجرد القول بأن هذه السيادة غاية في حد ذاتها، وإنما باعتبار أن تحقيقها يكفل الحرية والمساواة السياسية بين الأفراد، بل إن الديمقراطية تحقق أيضاً المساواة الاجتماعية. كما أن وسائل تحقيق الديمقراطية لا تقتصر على مجرد تقرير مبدأ السيادة الشعبية وإنشاء برلمان منتخب مباشرة بواسطة الشعب، وإنما لا بد أيضاً من رقابة الرأي العام على أعمال الحكام، فهذه الرقابة هي الفيصل بين الحكم الديمقراطي والحكم الدكتاتوري، بل إن هذه الرقابة هي التي تجعل اشتراك الشعب في إدارة شؤون الدولة اشتراك فعلياً. وهكذا نصل إلى تعريف للديمقراطية على أنها تلك «الحكومة التي تقوم على أسس السيادة الشعبية، وتحقق للمواطنين الحرية والمساواة السياسية. وتخضع السلطة فيها لرقابة رأي عام حر، له من الوسائل والأساليب القانونية ما يكفل خضوعها لنفوذه».

٢ ـ شروط الديمقراطية وأسس قيامها:

يذهب معظم الدارسين إلى أن نجاح الديمقراطية يتطلب توافر بعض الشروط، ويعتقد «باركر Barker» أن هذه الشروط تتلخص في أمرين أساسيين هما: «الشروط المادية أو الخارجية Material or external Conditions»، و«الشروط العقلية أو الداخلية Mental or internal»[(١)]. ويشكل كل من التجانس القومي والتجانس الاجتماعي الأساس المادي للديمقراطية. أما روح التجانس القومي أو ما أطلق عليه جيدنجز «الوعي بالنوع» فهو يستند إلى الميراث الاجتماعي المشتركي[(٢)]. أما التجانس

---

(١) See, Baorker, Reflections on Government, P. 63.

(٢) مفهوم الوعي بالنوع عند جيدنجز يشير إلى حالة الوعي التي تجعل كل كائن يدرك وجود الكائن الآخر على أساس التشابه بينهما في النوع. وربما كان هذا الوعي نتيجة للتقليد أو القهر، إلا أنه لا يعد مجرد نتيجة مصاحبة، فقد يكون مسؤولاً عن المبادرة بالتعاقد أو الاتفاق أو غير ذلك من الظواهر الاجتماعية. . .، هذا فضلاً عن أن الوعي بالنوع يعمل على تحديد

الاجتماعي فهو أيضاً من الشروط الأساسية؛ فالمجتمع الذي ينقسم إلى طبقات متدرجة بشكل حاد يصعب عليه أن يطور عقلية ديمقراطية، ومعنى ذلك أنه لا بد أن يوجد شكل معين من أشكال المساواة الاقتصادية. والديمقراطية تتحقق بنجاح فقط من خلال المشاركة الإيجابية للشعب في العملية السياسيةس، وهذا بدوره يتطلب توافر بعض الظروف المادية. إذ يتعين أن يزول الخوف من البطالة، وأن يسود معدل معقول للأجور، وأن تعمل الدولة على أن يرتفع سن التعليم الإجباري بصورة تتيح الفرصة أمام الجميع، وأن تنكمش الفجوات الكبيرة في الدخل والثروة، فذلك كله يسمح بإيجاد مناخ اجتماعي يلائم المشاركة الإيجابية الذكية من جانب الشعب في المسائل العامة.

أما الأساس الروحي للديمقراطية فيتمثل في الاتفاق الفكري حول بعض المسلمات[١]، من ذلك مثلاً ما يسمى «بالاتفاق على الاختلاف Agreement to Differ»، ومعناها الاتفاق حول مسألة رئيسية توحد المجتمع السياسي، والاختلاف في اختيار السياسة التي سوف تتبع بصدد هذه المسألة. والمسلمة الثانية تتضمن «مبدأ الأغلبية Majority Principle»، ويعني هذا المبدأ الاتفاق الجماعي أو التزام الجميع بقبول القرار الصادر عن الأغلبية بوصفه قراراً يمثل الكل[٢]. ولهذه المسلمة أيضاً جانب كيفي، فإذا أثيرت مناقشة بين الأغلبية والأقلية على نحو يغلب عليه طابع الفائدة المتبادلة، فإن النتيجة هي أن الأغلبية سوف تأخذ في

= السلوك الاجتماعي وتمييزه عن أنماط السلوك الأخرى المشابهة كالسلوك الاقتصادي أو السياسي أو الديني. والوعي بالنوع هو استعداد إرادي للعقل يتكون من التعاطف العضوي، وإدراك التماثل، والتعاطف المتبادل، والحب، والرغبة في التقليد. وهكذا، يؤدي الوعي بالنوع إلى وحدة بين عقليات الأفراد تجعلهم يتصرفون بطريقة معينة، مما يولد بينهم عواطف مشتركة. انظر: تفاصيل نظرية جيدنجز عند، نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، ترجمة الدكتور محمود عودة وزملاؤه، دار المعارف، ص ١٤٠.

(١) Barker, op. cit, p. 65.

(٢) Barker, op. cit p. 67.

اعتبارها أفكار الأقلية عندما تضع قرارها، وهذا بدوره يكسب قرار الأغلبية خاصية جديد، ذلك أن إرادة الأغلبية أصبحت تعبر عن نفس طبيعة إرادة المجموع أو الإرادة العامة. أما المسلمة الثالثة فهي «مبدأ التسوية Princi-ple of Compromise»، وهو ينتج منطقياً عن المبدأ السابق، والتسوية خلال عملية المناقشة تتطلب مزاجاً عقلياً يتسم بالتسامح المتبادل واحترام وجهات النظر المختلفة. وجدير بالذكر أن هذه الشروط الروحية وثيقة الصلة بالشروط المادية.

ومن شروط الديمقراطية أيضاً أن يوجد توازن في بناء المجتمع على نحو ما أشار إلى ذلك «مانهايم Mannheim». ذلك أنه يعتبر هذا التوازن هو من المتطلبات الأولية لتحقيق حياة ديمقراطية مستقرة، وهو يقصد به أنه لا يسمح، لأية جماعة ضاغطة أو ذات قوة أن تمارس أي ضغط أو تأثير على وظائف الحكومة وهذا بدوره يثير مسألة الوعي العام بشروط الديمقراطية؛ فلا بد أن تتحقق لدى الناس الرغبة في تدعيم الديمقراطية والمحافظة على كيانها، وأن تكون لديهم القدرة على القيام بكافة ما يتطلبه النظام الديمقراطي من استقرار وتوازن في الحياة الاجتماعية.

في ضوء ما تقدم نستطيع أن نقول إن الديمقراطية تفترض وجود أسس أو مبادىء نوجزها فيما يلي:

١ - إن الإنسان بما يتميز به من قدرة عقلية يستطيع أن ينظم ويرتب أموره، وأن يحل مشكلاته بطريقة رشيدة. وهذا يتطلب الاتفاق على المسائل العامة بعد المناقشة والحوار على أن البعض قد أثار اعتراضاً على فكرة العقلانية أو الرشد بوصفهما تميز سلوك الإنسان الحديث، وذهبوا إلى أننا يجب أن نعترف بأن للدوافع والحاجات النفسية دورها في العملية السياسية، ومع ذلك، فإن القرارات التي تتخذها الدولة الديمقراطية هي محصلة المناقشة والحوار الرشيد الذي ينشأ بين أشخاص لديهم القدرة على وزن المسائل بطريقة عقلية.

٢ ـ تستند الديمقراطية إلى الحقيقة التي مؤداها أن الإنسان كائن أخلاقي، فاحترام آراء الآخرين ووجهات نظرهم، والقدرة على الموازنة بين المصالح العامة والمصالح الخاصة هي من القيم الأساسية التي يحتاجها المجتمع حتى يمكن للديمقراطية أن توجد وتتحقق بنجاح.

٣ ـ تستند الديمقراطية إلى مبدأ المساواة، ويقصد بالمساواة هنا المساواة أمام القانون، ذلك أن القانون واحد بالنسبة للكافة ولا تمييز بين الأفراد أو الطبقات من حيث خضوعها للقانون. وتشمل المساواة القانونية عدة حقوق هي: المساواة أمام القانون، والمساواة أمام القضاء، والمساواة في وظائف الدولة، والمساواة في الضرائب.

٤ ـ تؤكد الديمقراطية ضرورة احترام الأديان و الحقوق الفردية. ولقد تطورت الحريات منذ القرن الثامن عشر. فقد كانت الحريات ذات صبغة فردية حتى منتصف القرن التاسع عشر، يبدو ذلك واضحاً في إعلانات حقوق الإنسان التي صدرت في ذلك الوقت، إذ أكدت هذه الإعلانات أن الفرد حر دون قيد أو شرط في حدود ما تقتضيه مصلحة الجماعة. وحرصت هذه المبادىء على تطبيق المذهب الفردي الذي يحرم تدخل الدولة في شؤن الأفراد إلا في الأحوال القليلة التي يكون فيها التدخل ضرورياً ولازماً. إلا أن هذه الأوضاع قد تغيرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بعد أن ذاعت وانتشرت الاشتراكية وسادت المذاهب التي تدعو إلى التضامن، وأخذت الحرية ترتبط بضرورة تدخل الدولة لتحقيق التضامن، ولقد عبر «برايس Bryce» عن ذلك بقوله: «إن المثل الأعلى للسعادة قد تحول من ذلك الذي يرى النعيم في الطير المحلق بمفرده في السماء، إلى النملة التي تشارك زميلاتها العمل في الخلية المشتركة» ومعنى هذه العبارة أن الديمقراطية الحقيقية هي التي تستطيع التنسيق بين مطلبين هما حماية الحرية الفردية وتدعيم التضامن الاجتماعي.

٥ ـ من الدعائم الرئيسية للديمقراطية أيضاً الوعي العام لدى الناس بالنظام

الديمقراطي. ويقصد بذلك أن يكون الشعب واعياً تماماً بالسلوك الذي يخدم المصالح العامة ويحقق الأهداف العليا للمجتمع. وهكذا يقال إن الديمقراطية لا تنمو أو تزدهر في مجتمع لا يفهمها، لذلك يعد التعليم من الشروط الضرورية للديمقراطية الناجحة. أضف إلى ذلك الصحافة المستنيرة، وحرية الاتصال والاجتماع والمناقشة والحوار.

٣ ـ الديمقراطية والحرية:

لما كانت الحرية هدفاً أساسياً من أهداف الديمقراطية، لذا يتعين أن نتناول بالتحليل مفهوم الحرية. والواقع أن هناك جدلاً حاداً، ومناقشات مستفيضة ارتطبت بالمعنى المحدد لكلمة الحرية. ذلك أن الحرية كلمة ذات طابع سحري دفعت الملايين للقيام بالثورات من أجلها، والتاريخ يسجل لنا الصراع المرير الذي نشأ بحثاً عن الحرية. وهذه الحركة نحو الحرية إنما تعني في جوهرها توفير المناخ الملائم للأفراد لكي يعبروا عن ذواتهم ويظهروا مواهبهم وإمكانياتهم. ومن ثم فإن مفهوم الحرية يعبر عن إحساس أو شعور يسود بين الناس في مناخ اجتماعي خاص، وهي بذلك تجريد أو شعور نفسي يستند إلى ظروف موضوعية ملائمة.

ولقد كان من نتائج عدم تحديد هذه الظروف، أن اختلف العلماء في تحديد معنى الحرية. فقد اكتشف الماركسيون مثلاً الحرية في نطاق ديكتاتورية البروليتاريا.

والحرية كمفهوم سياسي تشير إلى انعدام القهر أو التسلط على الأفراد أو الجماعات بحيث يحق لهم أن يتحرروا من كل الضغوط، ويتصرفون بوحي من إرادتهم الخاصة ذلك هو التطور المطلق للحرية، الذي أصبح عديم الجدوى مع ظهور المجتمعات المنظمة. بعبارة أخرى إن الحرية في المجتمع الحديث هي حرية نسبية، ذلك أن الإرادة الخاصة لدى الفرد ورغباته الذاتية قد تتعارض مع إرادة ورغبات غيره من الأفراد بحيث إذا تصرف كل امرء بوحي من هذه الإرادة لأدى ذلك إلى

الصراع والتناحر، وانعدام الاستقرار في المجتمع. ولهذا يقال إن الحرية المطلقة في المجتمع الحديث تؤدي إلى الفوضى.

هكذا أصبح من الضروري أن توجد في المجتمع ضوابط للحرية، وهي الضوابط التي يوفرها النظام الديمقراطي. وهذه الضوابط هي قواعد عامة ومقررة ومقبولة من الجميع، ولهذا يقول «إريك فروم Erick Fromm» إن حرية الفرد بالمعنى الإيجابي إنما تعني قدرته على تحقيق ذاته أي التعبير عن إمكانياته الفكرية، والعاطفة والحسية[1]. ويعتقد لاسكي أن الحرية تعني توافر المناخ الذي يجد فيه الأفراد ذواتهم على أفضل وجه، وهي في ذاتها إنما تعد نتاجاً للحقوق[2]؛ ذلك أن الحقوق التي تمنحها الدولة للأفراد تشكل الظروف الخارجية للحرية، أما الحرية في ذاتها فهي إحساس سيكولوجي.

وهكذا، فإن النظرية المناسبة للحرية يتعين عليها أن تأخذ في اعتبارها الحاجات النفسية الأساسية التي تنبع عن الطبيعة البشرية. ومشكلة الحرية في النظرية السياسية تتمثل في تطوير نظم سياسية تحقق الإشباع لهذه الحاجات، وهذا بدوره ما يثير مسألة المشاركة الإيجابية الواعية من جانب الأفراد في الحياة الاجتماعية السياسية؛ ولذلك يجب أن يكون تنظيم المجتمع تنظيماً لا مركزياً يسمح للفرد بهذه المشاركة، مما يجعل الحرية بالنسبة له خبرة تلقائية.

والواقع أن الحرية تعتبر من المفهومات السياسية الشاملة، ذلك أن هناك حريات متعددة، فنحن نصنف بالحرية عادة إلى ثلاثة أشكال هي: الحرية الشخصية أو المدنية، والحرية العامة أو السياسية، والحرية الاقتصادية، أما الحرية الشخصية أو المدنية فهي تعني توفير الأمن للفرد فيما يتعلق بحياته الشخصية، فله أن يتمتع بحرية التعبير

---

(١) The Fear of Freedom, Ch. IV.

(٢) A Grammer of Politics, P. 142.

والحديث، والحركة، والملكية الشخصية. وقد لاحظ باركر أن الحرية المدنية تعني الحرية الطبيعية أو الفيزيقية والابتعاد عن كل ما من شأنه أن يهدد الحياة، أو الصحة، وحركة الأفراد، والحرية الفكرية التي تتيح فرصة إظهار الإرادة وممارسة الاختيار الحر، وعقد الصلات بين الناس[1]. أما الحرية العامة أو السياسية فهي تعني أن الفرد كمواطن أو كعضو في الدولة له حق التصويت والانتخاب، أي أنه يسهم في تشكيل الحكومة ومراقبتها. وإلى جانب هذين النوعين هناك الحرية الاقتصادية، أي حرية العمل وإتاحة الفرصة للفرد لتحديد مدى ما يحصل عليه من ربح ولمراقبة ظروف العمل التي تحيط به. وهناك شبه اتفاق على أن الحرية الاقتصادية وثيقة الصلة بالحرية السياسية، بمعنى أن تمتع الفرد بالحرية الاقتصادية يجعل من اليسير عليه التمتع بالحرية السياسية. والواقع أن هذه الصور الثلاث للحرية هي التي أكسبت هذا المفهوم السياسي درجة عالية من التعقيد والتركيب. ويقول باركر في هذا الصدد إذا لم يكن هناك تعارض بين الحرية والقانون، فإن الحرية سوف تعاني من التعارض الداخلي[2]. ومعنى ذلك أننا إذا سلمنا بأن القانون هو السند الأساسي للحرية وليس عدواً لها، فإن الأشكال المختلفة للحرية سوف تتصارع فيما بينها. ولذلك يثار هنا تساؤل هام مؤداه: هل ينبغي أن تظل الحرية واحدة، أي أن تحافظ على تكاملها ووحدتها، أم أنها في الواقع مزيج من الحريات المتميزة والمنفصلة فيما بينها؟ ثمة اتجاهان في هذا الصدد أما الاتجاه الأول فيذهب إلى أن تقييد الحرية الاقتصادية إنما يعني أن الحكومة قد سيطرت على حرية التعبير والكلمة عند الشعب بل إنها تسيطر أيضاً على فكره، ومن ثم فإن هذا الوضع يلغي الحرية. بينما يؤكد الاتجاه الثاني بأن الحرية هي رمز أو تصور يشير إلى كل معقد يضم مجموعة حريات وحقوق

---

(١) See, Barker, Principles of Social and Political Theory, P.P. 146 - 147.

(٢) Ibid, P. ISO.

نوعية منفصلة، ولقد تكونت هذه الحريات على نحو تاريخي مع تطور نضال الإنسان وكفاحه من أجل الحريات، وكلما كان التشريع الاقتصادي والاجتماعي يزداد، لم يصاحب ذلك نقص في الحريات المدنية والسياسية، وإنما صاحبه امتداد لتلك الحريات.

أما المشكلة الأساسية التي واجهت الديمقراطية فهي تتمثل في التسوية أو التوفيق بين الحرية والسلطة، ذلك أن الديمقراطية تنفر من القهر، وتشجع الحرية دائماً. ومع ذلك فإن الحكومات الديمقراطية عليها أن تمارس مسؤولياتها فتقوم بوظائفها حتى يكتب لها البقاء والاستمرار، ذلك أن ضعف الحكومات الديمقراطية يولد الفوضى ويؤدي إلى ظهور ديكتاتوريات تعمل على تقييد الحريات.

والواقع أن الصراع بين تحقيق الصالح الجماعي، وصيانة حقوق الأفراد وحرياتهم قائم منذ تاريخ بعيد. ولهذا يقال أن الحلول النهائية لنظرية حقوق الأفراد وحرياتهم العامة تتوقف إلى حد كبير على نتيجة هذا الصراع، وعلى ما ينتهي إليه التنظيم السياسي فيما يتعلق بالعلاقة بين الفرد والجماعة، والتوازن بين الحرية والسلطة. على أن البحث عن هذا التوازن ليس أمراً بسيطاً فظاهرة الحرية ليست ظاهرة معنوية بقدر ما هي حالة واقعية يتوقف الحل الملائم لها على وضع الحياة الجماعية وما يتفاعل فيها من مؤثرات سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية. ولهذا كله يتغير معنى التوازن بين الحرية والسلطة مع تغيرات الزمان والمكان. وعلى أية حال، فإن التوازن بين الحرية والسلطة يستند إلى حقيقتين هما: التسليم بضرورة السلطة لكل حياة جماعية، وتدعيم هذه السلطة وتقويتها على نحو يكفل تحقيق الأمن والسلام. والحقيقة الثانية هي عدم المغالاة في دعم السلطة حتى لا ينتهي الأمر إلى أن تصبح قوة مادية استبدادية تضرب بحقوق الأفراد عرض الحائط، ولهذا يتعين تقييد هذه السلطة العامة مما يحول بينها وبين التحكم. والواقع أن دعوة الحرية التي أعلنتها الحركة الإنسانية في عصر النهضة كانت

تشمل جوانب ثلاث الأول معنوي ويشير إلى دعم حرية العقيدة وحرية الفكر، والثاني مادي ويعني دعم حرية التجارة والحرية الاقتصادية بصفة عامة، والثالث سياسي ويعني تحرر الإنسان من الخضوع للسلطة المستبدة، وتنظيم الحياة السياسية بما يكفل لكل فرد نصيبه في المساهمة في شؤون الحكم وتسيير الأمور العامة.

وما من شك في أن الديمقراطية كأسلوب حكم هي المناخ الملائم لنمو الحريات الفردية في المجال السياسي لأنها تشترط وجود إرادة حرة لدى المحكومين لقيام السلطة، وللنظام وللحكومة والقانون. والحرية هنا إيجابية بالطبع لا يقصد فيها بالاستقلال الذاتي للفرد انطوائه على نفسه، وإنما الاستقلال هنا مستمد من طبيعة التنظيم الاجتماعي الذي تحميه وتدعمه الدولة. وطالما أن الديمقراطية ليست ببساطة مسألة أغلبية عددية فحسب، وإنما هي طريقة في التفكير وفي تناول الأمور من خلال مناقشات حرة مفتوحة، فهي بالتالي توفر حرية العقل والفكر والمناقشة.

٤ ـ صور الحكم الديمقراطي:

تشترك النظم الديمقراطية المختلفة في خاصية أساسية وهي أنها ترجع السلطة العامة كلها إلى الشعب باعتباره صاحب السيادة. وهكذا نستطيع أن نتصور تلك الحقيقة التي مؤداها أن الشعب يتعين أن يباشر بنفسه العملية السياسية عن طريق المشاركة فيها دون وسيط، وبإمكاننا أن نتصور أيضاً أن الشعب له الحق في أن ينيب عنه بعض الأفراد الذين يسهمون في العملية السياسية معبرين عن سيادة الشعب. وهكذا نستطيع أن نفرق بين صورتين للنظام الديمقراطي هما: الديمقراطية المباشرة، والديمقراطية النيابية.

أمّا الديمقراطية المباشرة فهي أقدم صور الديمقراطية، وتعني أن يشترك أكبر عدد ممكن من الأفراد في شؤون الحكم دون وساطة النواب. ولقد شهدت المدن اليونانية القديمة ديمقراطية مباشرة كان

المواطنون فيها هم الذين يتولون بالفعل رسم سياسة الدولة ووضع برامجها ومخططاتها. وهكذا فهم الذين يقومون بصياغة إرادة الدولة. ولقد دافع جان جاك روسو عن الديمقراطية المباشرة في مؤلفه عن العقد الاجتماعي، فلقد رأى فيها الصورة الحقيقية، والترجمة الصحيحة لمبدأ السيادة الشعبية المطلقة، ذلك أن الإرادة العامة للشعب لا تقبل الإنابة أو التمثيل، ومن ثم هاجم روسو النظام النيابي هجوماً عنيفاً فهو يصيب الروح الوطنية لدى الشعب بالضعف والوهن، ويقول روسو في هذا الصدد «أن نواب الشعب لا يمكن أن يكونوا ممثلين له بل هم وكلاء منفذين لإرادته، وليس لهم أن يفصلوا في شيء بصفة نهائية، فكل قانون لم يوافق عليه الشعب لا يمكن أن نطلق عليه أنه قانون». وهكذا نلاحظ أن الديمقراطية المباشرة تفترض بعض الظروف أو الشروط التي يصعب أن تتوافر لدى الدول الحديثة، إذ يتعين أن تكون الدولة محدودة تضم عدداً قليلاً نسبياً من المواطنين، هذا فضلاً عن أن تعقيد النظام الاقتصادي الحديث وما ينطوي عليه من صراعات طبقية جعل من العسير ممارسة الديمقراطية المباشرة.

ويؤكد بعض الدارسين ومن بينهم «إزمان Esmein» أن مونتسكيو قد دافع أيضاً عن فكرة الحكومة الديمقراطية المباشرة فقد كتب في مؤلفه روح القوانين يقول: «إن القانون الأساسي للديمقراطية ر أن يباشر الشعب بنفسه وضع القوانين». لكن دوجي يعتقد أن مونتسكيو هو من أشد المتحمسين للنظام الإنجليزي وكان يؤمن بأنه من المستحيل أن تتحقق الديمقراطية في الدول الكبرى إلا في إطار النظام النيابي.

على أن الديمقراطية المباشرة تعني أن الشعب صاحب السيادة المطلقة عليه أن يتولى كل سلطات الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية، ولهذا نجد روسو يعود مرة أخرى لكي يقرر أن الديمقراطية الكاملة مستحيلة إلا في شعب من الآلهة، فالسيادة التي تملكها الإرادة العامة تنحصر فقط في مهمة التعبير عن هذه الإرادة في شكل قواعد تنظيمية عامة غير شخصية. هكذا، تصبح أعمال التنفيذ والقضاء خارجة

عن نطاق السيادة لأنها أعمال فردية يمكن للشعب أن يختار لها بعض المندوبين الذين يقومون بأعمالهم في إطار ما تقرره القوانين وفي نطاق مراقبة الشعب الدائمة. فالشعب إذن هو الذي يمارس السلطة التشريعية بنفسه. وإذا كانت المدن اليونانية القديمة قد مارست هذه الديمقراطية المباشرة، فإنها لا توجد الآن إلا في بعض المقاطعات السويسرية المحدودة المساحة، والضئيلة العدد في السكان، والأفراد الذين يمارسون العملية السياسية في هذه المقاطعات هم الذين يعرفون باسم «المواطنين العاملين»، وهؤلاء يجتمعون سنوياً في صورة جمعية شعبية للتصديق على القوانين، ولتعيين المندوبين التنفيذيين والقضائيين الخاضعين لرقابتها والمسؤولين أمامها[1].

وعلى الرغم من أن نظام الديمقراطي المباشر ينطوي على ميزة كبرى وهي أنه يحقق مبدأ سيادة الشعب المطلقة تحقيقاً مثالياً، إلا أنه يعاني من بعض جوانب النقص والقصور الشديدة. فمن العسير عملياً تطبيقه في الدول الكبرى الشاسعة المساحة والمكتظة بالسكان كما أن أعمال الدولة قد أصبحت في الوقتي الحاضر من الكثرة والتعقيد بحيث يلزم لمباشرتها فنيون وخبراء دربوا على هذا النوع من العمل. أما أفراد الشعب فمعظمهم لا تتوافر لديه هذه الدراية. ومن عيوب النظام الديمقراطي المباشر المطبق في المقاطعات السويسرية أن الشعب يتأثر فيه بنفوذ رجال الدين والموظفين ورجال الأعمال، ويرجع ذلك إلى أن التصويت يتم بصورة علنية وهذه الطريقة تؤدي غالباً إلى زيادة تأثير كبار القوم على بقية الأفراد.

أما الصورة الثانية للنظام الديمقراطي فهي «الديمقراطية النيابية[2]

---

(1) See, Rappord, The Government of Switzerland, P. 36.

(2) نشأ النظام النيابي في إنجلترا وتحول إلى نظام برلماني، ولم ينشأ هذا النظام لفرد واحد، وإنما شهد عدة تطورات استغرقت زمناً طويلاً. فقد جرت عادة الملوك في إنجلترا على جمع مجلس من كبار الحائزين لأرض التاج لأخذ رأيه في أمور المملكة وفي فرض الضرائب الجديدة، ثم =

Representative Democracy، وتقوم على أساس أن الشعب ينتخب نواباً يمارسون السلطة باسمه ونيابة عنه، وذلك خلال مدة معينة يحددها الدستور. ويستند الحكم النيابي إلى عدة مبادىء، فمن الضروري أولاً أن يوجد برلمان منتخب بواسطة الشعب سواء كان هذا البرلمان مكوناً من مجلس واحد أو مجلسين، وأن يكون لهذا البرلمان اختصاصات تشريعية هي سن القوانين، وأخرى مالية يقصد بها الموافقة على الميزانية، واختصاص سياسي هو مراقبة السلطة التنفيذية، ومن الضروري ثانياً أن يمثل عضو البرلمان الأمة بأسرها، فالنائب لا يمثل دائرته وحدها، وإنما يمثل الأمة كلها، وقد استقرت هذه القاعدة، وأصبحت الدساتير الحديثة تقرها. ومن ثم فإن النائب غير مقيد بأية تعليمات يضعها له ناخبوه، وهو حر في إبداء رأيه كما يشاء. وهكذا يضع النائب هدفاً أساسياً له هو الصالح العام للدولة حتى لو تعارض ذلك مع صالح دائرته الانتخابية. ومن الضروري ثالثاً أن يكون البرلمان مستقلاً أثناء مدة النيابة عن مجموع الناخبين، ومعنى ذلك أن البرلمان وقد تم انتخابه وتكوينه أصبح هو صاحب السلطة القانونية، ولا يجوز للشعب التدخل في أعماله، ويقول أيزمان في ذلك: «النواب مستقلون تماماً، ولهم حرية التقدير الكاملة في استخدام سلطتهم لأداء أعمالهم خلال فترة النيابة، وليس للناخبين الحق في عزلهم أو تقييدهم بأوامر أو تعليمات، فهسم ليسوا وسطاء أو وكلاء عن ناخبيهم أو عن الشعب،

تطور هذا المجلس ليضم ممثلين عن المقاطعات والمدن بجانب الأشراف ورجال الدين، إلا أن الصراع الذي نشب بين الأشراف ورجال الدين من جهة، وممثلي المقاطعات والمدن من جهة أخرى، أدى في النهاية إلى انقسامه إلى مجلسين هما: مجلس اللوردات ومجلس العموم، وتقرر تبعاً لذلك مساواة المجلسين في الاختصاصات وصدور القرارات بأغلبية كل منهما. وجدير بالذكر أن النواب كانوا في بداية الأمر يمثلون دوائرهم فقط ويتسلمون من ناخبيهم تفويضاً أو توكيلاً مكتوباً يحدد لهم مهمتهم وكيفية أدائها، وكان عليهم بدورهم أن يقدموا تقريراً بأعمالهم للناخبين، ولكن عندما اتسع سلطان البرلمان، عدل عن مسألة تمثيل النائب لدائرته وأصبح ممثلاً للأمة بأسرها، ومستقلاً عن ناخبيه. انظر في تاريخ النظام النيابي: دكتور محمد كامل ليله، النظم السياسية: الدولة والحكومة، دار الفكر العربي ص ٥٢٦ وما بعدها.

وإنما هم ممثلون شرعيون، انتقلت إليهم سلطة الأمة طوال فترة النيابة. وهكذا يتعين عليهم أن يمارسوا أعمالهم بحرية وبما تمليه عليهم ضمائرهم، وما يعتقدون أنه يمثل الصالح العام». ومن الضروري رابعاً وأخيراً أن يحدث تجديد للبرلمان بصفة دورية، بحيث يعيد الشعب انتخاب ممثليه وذلك تحقيقاً لمبدأ رقابة الشعب على نوابه. ولذلك يتعين أن تكون مدة النيابة معقولة ومحدودة بأجل معلوم، لأنهم - أي النواب - لو ظلوا نواباً عن الشعب مدى الحياة، فإن ذلك من شأنه أن يضعف فكرة تمثيل البرلمان للأمة والتعبير عن رغبات الشعب وميوله، ومن ثم ينهار النظام النيابي كلية.

والصورة الثالثة للنظام الديمقراطي هي الديمقراطية شبه المباشرة، التي تعد نظاماً وسطاً بين الديمقراطية المباشرة والديمقراطية النيابية. ويؤمن هذا النظام بحق الشعب في التدخل بصورة مباشرة في الشؤون العامة، والتشريع في ظروف معينة، في نفس الوقت الذي ينتخب فيه الشعب برلماناً ينوب عنه. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن النظام شبه المباشر يخول للشعب أو هيئة الناخبين حق المراقبة الكاملة للبرلمان أو المجلس النيابي، فله حق الاعتراض على القوانين التي يقرها البرلمان، وله حق اقتراح القوانين التي يرغب فيها، بل إن سلطة الشعب تمتد إلى مراقبة النواب والبرلمان كوحدة، فمن حق الشعب إقالة النواب قبل انتهاء مدة إنابتهم، وله أيضاً أن يقترع على حل البرلمان كله قبل انتهاء المدة المقررة لبقاء البرلمان. وهناك بعض الدساتير التي تجيز للشعب حق عزل رئيس الدولة. وهكذا يصبح الشعب في النظام الديمقراطي شبه المباشر سلطة رابعة إلى جانب السلطات الثلاث التشريعية، والتنفيذية، والقضائية.

وللنظام الديمقراطي شبه المباشر مظاهر ستة نوضحها كما يلي: لدينا أولاً حق الاستفتاء الشعبي الذي يقصد به استفتاء الشعب في أمر من الأمور، فإذا تعلق الاستفتاء بالقانون سمي استفتاء تشريعياً، أما إذا كان

لإقرار خطة أو سياسة جديدة، أو تدعيماً لمركز رئيس الدولة سمي الاستفتاء سياسياً. وثانياً حق الاعتراض الشعبي ويقصد به حق عدد من الناخبين في الاعتراض على قانون صادر من البرلمان خلال مدة معينة من تاريخ نشره، وتختلف هذه المدة باختلاف الدساتير، ولا يترتب على هذا الاعتراض سقوط القانون، وإنما يوقف تنفيذه إلى أن يتم استفتاء الشعب حوله. وثالثاً الاقتراح الشعبي وهو يعني مساهمة الشعب فعلياً في التشريعي، إذ يستطيع عدد معين من الناخبين اقتراح مشروع قانون ورفعه إلى البرلمان الذي يتحتم عليه مناقشته والتداول فيه، وله الحرية في إقراره أو رفضه، فإذا أقره عرض على الشعب لاستفتائه فيه إذا كان الدستور ينص بذلك. ورابعاً الحق في إقالة النائب، وبمقتضاه يجوز للناخبين المطالبة بعزل النائب، وهذا الحق لا يقتصر على إقالة نواب البرلمان وإنما يشمل الموظفين والقضاة المنتخبين. وهذا الحق تقرره بعض الدساتير لعدد معين من الناخبين كالربع أو الخمس مثلاً. وخامساً الحل الشعبي وبمقتضى هذا الحق يجوز للناخبين حل الهيئة البرلمانية بأسرها وعزل أعضائها كوحدة، وهنا يجب أن يعرض الأمر على الشعب للاستفتاء، فإذا وافقت عليه أغلبية الناخبين أو المصوتين ترتب على ذلك حل المجلس القائم، وتعين إجراء انتخابات جديدة. وسادساً عزل رئيس الجمهورية، وهو حق تمنحه بعض الدساتير للشعب، فقد أجاز دستور «فيمار الألماني» الصادر عام ١٩١٩ عزل رئيس الجمهورية قبل انقضاء مدة رياسته، وذلك إذا وافق مجلس الريشستاخ على طلب العزل بأغلبية ثلثي الأعضاء، فإذا تمت هذه الموافقة عرض الأمر على الشعب لاستفتائه والحصول على موافقته بخصوص عزل رئيس الجمهورية، أما عدم موافقة الشعب على العزل فهي تعتبر تجديداً لانتخاب رئيس الجمهورية، وفي الوقت ذاته حلا لمجلس الريشستاخ.

هذه هي الأسس والأركان التي يستند إليها النظام الديمقراطي شبه المباشر، وجدير بالذكر أن هذا النظام يعد أقرب النظم إلى الديمقراطية

الحقة، طالما أن الديمقراطية المباشرة تكاد أن تكون مستحيلة عملياً، وأن الديمقراطية النيابية تجعل السيادة الفعلية في يد البرلمان. وللنظام شبه المباشر ميزات هامة فهو يحكم مراقبة الشعب على البرلمان، وهو يحول دون استبداد الأغلبية البرلمانية بعد توزيع السلطات التشريعية بين البرلمان والشعب، كما أن القوانين تجيء معبرة تماماً عن ميول الشعب ورغباته. ومع ذلك كله فلهذا النظام بعض العيوب إذ أن إشراك الشعب في العملية السياسية على هذا النحو يفترض أن لديه الوعي السياسي الكافي لذلك، وهو أمر لا يتحقق في كل الأحوال، ثم إن الاستفتاء الشعبي في أمر القوانين لا تسبقه عادة مناقشات كافية تسمح لفئات الشعب المختلفة بالوقوف على مختلف وجهات النظر السياسية والفنية التي تحيط بالموضوع مما يجعل أمر الحكم عليه صعباً في أغلب الأحيان.

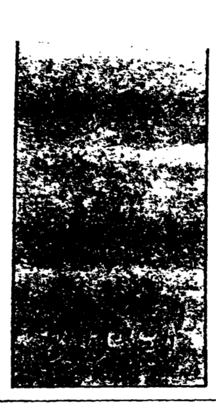
٥ - مناهضة الديمقراطية:

منذ أن كتب أفلاطون وأرسطو عن الديمقراطية، وهي تتعرض للانتقاد والهجوم. فقد لوحظ أن الديمقراطية تفترض مساهمة الشعب في الحكم، وأفراد الشعب العاديين مندمجون تماماً في أساليب الحياة التقليدية، وتسيطر عليهم العادات والتقاليد، ومثل هذه النزعات المحافظة لدى بعض طوائف الشعب قد تعوق التقدم العلمي للمجتمع الذي يستند إلى استجابة المجتمع السريعة للأفكار الجديدة، والنتيجة التي سوف تترتب على ذلك كله؛ هي أن الديمقراطية سوف تصبح محافظة باستمرار؛ ويعتقد بعض النقاد أيضاً أن الدول الديمقراطية الحديث لا تخلو من الاتجاهات الأوليجاركية، فقد ذهب روبرت ميشيلز إلى أن تنظيم الأحزاب السياسية يخضع لما أسماه «بالقانون الحديدي للأوليجاركية»، إذ ليس لدى الأفراد العاديين أي قدرة على اتخاذ قرارات سياسية، ولهذا ففي الأحزاب السياسية يتولى القادة اتخاذ القرارات وإعطاء الأوامر والتعليمات والتوجيهات، وتخضع الجماهير

لهذه السيطرة. ومن ناحية أخرى ذهب الماركسيون إلى أن الديمقراطية في الاقتصاد الرأسمالي هي في الواقع ديكتاتورية الرأسماليين على البروليتاريا، أي أفراد الطبقة العاملة، ومنطق الديمقراطية عند الماركسيين يعارض منطق الرأسمالية تماماً.

ويعتقد بعض النقاد أن الديمقراطية مثال لا يمكن تحقيقه، كما أنها عقيدة غير علمية، وهم يؤسسون نقدهم هذا على بعض الشواهد السيكولوجية، وهي شواهد مستمدة من دراسة سيكولوجية الجماهير، فقد لاحظ «جراهام ولاس Graham walles» أن السياسة أصبحت ترتبط بعمليات نفسية غير واعية، وبالعادات، والغرائز، والإيحاء، والمحاكاة». وفي الديمقراطية حينما تشارك الجماهير في الحكم، يظهر التأثير السيكولوجي للحشد أو الجمهرة، وتبدو العوامل غير الرشيدة أو غير العقلانية فعالة بصورة واضحة. والإنسان في الحشد يفقد هويته. وتذوب شخصيته وسط الجموع، وبالتالي فإن سلوكه يجيء استجابة طبيعية للإيحاء وللتقليد وليس للمنطق العقلي السليم الذي يستطيع أن يزن الأمور ويقدرها التقدير الصحيح. ولذلك فإن العمليات الديمقراطية لا تلائم ظروف الحياة الحديثة المعقدة، تلك الظروف التي تتطلب مزيداً من السلطة الرشيدة القادرة على مواجهة المشكلات بسرعة وبحسم، ولهذا فإن عصر الديمقراطية قد انتهى وهي إن كانت صالحة في عصور تاريخية سالفة إلا أنها اليوم أصبحت غير صالحة.

وعلى أية حال، فإن هذه الانتقادات وغيرها تتناول أساساً الديمقراطية في الممارسة والتطبيق، ولكنها نادراً ما تتعرض للمبادىء والمثاليات الديمقراطية تلك التي تتميز بالمرونة، وهي خاصية لا يستطيع العلم إنكارها.



الإيديولوجية السياسية

اكتسب مصطلح الإيديولوجية أهمية خاصة منذ السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، حينما بدأ الصراع بين المذاهب السياسية يفرض نفسه بقوة على العالم الحديث، وشهد العالم صراعاً بين النازية الألمانية، والشيوعية السوفيتية، والديمقراطية الاشتراكية، وإيديولوجية الديمقراطية، ويؤكد الكثيرون أن مصطلح الإيديولوجية قد شغل مكانة حقيقة في مطلع القرن التاسع عشر بعد أن أسهمت الماركسية في بلورته: وكشفت عن مشكلة الإيديولوجيا ووضعتها في صيغتها الأصلية. وربما كان من الضروري لمناقشة موضوع الإيديولوجية السياسية، أن نبدأ أولاً بتحديد لمفهوم الإيديولوجية ذاته.

ما هي الإيديولوجية:

يشير مصطلح الإيديولوجية إلى نسق من المعتقدات والمفاهيم والأفكار الواقعية والمعيارية على حد سواء، يسعى في عمومه إلى تفسير الظواهر الاجتماعية المركبة من خلال منظور يوجه ويبسط الاختيارات السياسية - الاجتماعية للأفراد والجماعات. وهذا بالطبع هو ما يمكن وصفه بأنه «المعنى الحيادي للمصطلح» - إن صح هذا التعبير - إذ أن مثل هذا التعريف ليست لديه القدرة على توضيح الدلالات المختلفة والمتنوعة للمصطلح التي اكتسبها من الأنساق الفكرية العديدة، التي عملت على إظهار مدى التوازن بين الجانبين الواقعي والأخلاقي بوصفهما يمثلان مقومات الإيديولوجية. ولعله من الممكن تحقيق هذا الهدف إذا ما عدنا إلى التطور التاريخي للمصطلح، مع الاهتمام في نفس الوقت باستجلاء التساؤلات الرئيسية التي تدور حول الإيديولوجية في العلوم الاجتماعية بصفة عامة، وفي علم الاجتماع الحديث بصفة خاصة.

يذكر «أندريه لالاند A. Lalande» في قاموسه الفلسفي أن الموطن الأصلي لمصطلح الإيديولوجية هو فرنسا، حينما استخدمه كونت دي تراسي «Comte de tracy» في نهاية القرن الثامن عشر، وقصد به «دراسة الأفكار»، ثم ما لبث أن كتب له الذيوع والانتشار بين الدارسين الفرنسيين إبان القرن التاسع عشر، ولكنه سرعان ما اكتسبت معان سلبية، فارتبط بأفكار ميتافيزيقية عقيمة. وظلت هذه الشوائب عالقة به، إلى أن استخدمه ماركس وإنجلز عندما ربطاه بالوعي الزائف. فالإيدولوجيات في رأيهما تمثل صوراً من الوعي الزائف، وهي أفكار مضللة وأوهام ليس لها وجود حقيقي كما أنها تقف في مواجهة النظريات العلمية، وقد كتبا عن الإيديولوجية بوصفها تمثل نوعاً من الوعي بالواقع «يظهر فيه الناس وظروفهم المحيطة في أوضاع معكوسة كما لو كانوا في حجرة مظلمة». وجدير بالذكر أن الأنساق الفكرية قد تكون قواعد تحكم السلوك الاجتماعي والأخلاقي، أو تنظيم البناء السياسي والقانون، أو تكون بمثابة نظريات تحدد أحكامنا

وتقديرنا للمواقف، أو قضايا تفسر البناء الاجتماعي بصفة عامة(١).

ومع ذلك، فإن الاستخدام الفني لمصطلح الإيديولوجية يميل إلى اعتبار الإيديولوجية محصلة عدة عناصر، فهي لا تدل فقط على المعتقدات التي توجد لدى الناس، أو نسق القيم، أو محصلة الأهداف والمعايير، وإنما تتضمن كذلك كل هذه الجوانب مجتمعة. هذا بالإضافة إلى النظرة التي يتبناها الإنسان نحو الأشياء، والتصور الذي يطوره عن العالم المحيط به، وهي في نفس الوقت تشير إلى مجموعة الخبرات والأفكار والآراء التي يستند إليها في تقييمه للظواهر المحيطة به ولقد حللت الماركسية بوضوح العلاقة بين الجانب المعرفي للإنسان، وبين النظام الاقتصادي وعلاقات الإنتاج القائمة. ولكن يبدو أن أفضل تناول منظم للإيديولوجية هو التناول الذي قدمه «كارل مانهايم Karl Mannheim» في مؤلفه الشهير عن: الإيديولوجية واليوتوبيا، فلقد نظر - مثل ماركس - إلى نماذج التفكير والقيم السياسية على أنها منبثقة من النظم الاجتماعية - والاقتصادية لكنه حلل أيضاً المنظمات التي تنتشر من خلالها الأفكار مثل الجماعات التربوية والفكرية، إن الأفكار عنده لا تنبثق عن البناءات الاقتصادية والطبقية فحسب، ولكنها ترجع إلى خبرات الحياة، ونماذج السلوك التي تتجسد في الجماعات الاجتماعية ذات الأنماط العديدة. وفي ضوء ذلك تحمل مانهايم مسؤولية كشف المعاني والدلالات المختلفة التي اكتسبها مصطلح الإيديولوجية من خلال التحليل التاريخي والاجتماعي لتطوره، وانتهى من ذلك إلى تأكيد الحقيقة التي مؤداها: إن أي معالجة للأيديولوجية يجب أن تفرق بين معنيين متميزين ومنفصلين للمصطلح هما: المعنى الخاص والمعنى الكلي(٢). ويقول مانهايم في هذا الصدد: «إن كل الأنساق الفكرية التي تهدف بصورة رئيسية إلى الدفاع عن الوضع الراهن، وإيجاد التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة تسمى إيديولوجيا. فهي

(١) Lalande, Vocabulaire techniques et Critique de la philosophie, Paris, 1926, Vol, P. 336.

(٢) Manhiem, K, Idelogy and Utopia, London kegan Paul 1936. P. 238.

أنظمة ثابتة ودفاعية، ولدينا نوعان أساسيان من الإيديولوجية هما الخاص والعام. «فالخاص يمكن أن يتراوح بين الكذب الوجداني الشعوري والخداع النفسي، ولكنه ذو طبيعة سيكولوجية، أي أن الفرد الذي يؤمن بالمعنى الخاص للإيديولوجية يمكن أن يكون قادراً على التفكير بأسلوب آخر، إذا كان راغباً في رفض تحيزاته، واستبعاد أغراضه، وتعصباته. فكأن المفهوم الخاص للإيديولوجية يشير إلى تلك الشكوك التي توجد لدينا دائماً إزاء الآراء والأفكار والتصورات التي يتقدم بها المعارضون لنا، بحيث يترتب على ذلك بالضرورة عدم القدرة على إدراك الواقع الاجتماعي إدراكاً متكاملاً وحقيقياً. ويتجلى الطابع المميز للمفهوم الخاص عندما يتناقض مع المفهوم الكلي الشامل للإيديولوجية، وذلك حين نشير إلى إيديولوجية عصر من العصور، أو حقبة تاريخية كاملة، أو فئة اجتماعية واضحة المعالم والسمات، أو حينما نهتم بتركيب البناء الكلي للعقل وبخصائصه في مرحلة تاريخية معينة. فبينما يشير المفهوم الخاص إلى جزء فقط من الأقوال التي يطلقها المعارض، نجد المفهوم الكلي يتناول المعرفة كلها، ويحاول أن يعرف المفاهيم استناداً إلى الحياة الجماعية، كذلك بينما يتم المفهوم الخاص تحليله لأفكار والآراء على مستوى نفسي، نجد المفهوم الكلي يعزو الأفكار والآراء إلى مرحلة تاريخية، وإلى طبقة اجتماعية تفكر في مقولات غير مقولاتنا ويعمل المفهوم الخاص في إطار سيكولوجية المصالح، في الوقت الذي فيه يتجه المفهوم العام إلى التحليل الوظيفي والوصف الموضوعي للفروق البنائية بين العقليات التي تعمل داخل مركبات اجتماعية مختلفة. فالخاص يرى أن تلك المصلحة هي السبب الكامن وراء تلك الأكذوبة أو ذلك الخداع، بينما يفترض العام سلفاً ويكل بساطة وجود نوع من التطابق بين وضع اجتماعي معين ووجهة نظر بالذات؛ وتكون نقطة الانطلاق في الخاص هي الفرد دائماً حتى لو بدأنا بالفئة الاجتماعية، لأن كافة الظواهر النفسية يجب أن تختزل إلى عقول الأفراد، بينما تحاول بالمفهوم الشامل إعادة بناء وجهة النظر الكلية للفئة الاجتماعية، أي إعادة بناء الخلفية النظرية التي تستقر وراء الأحكام الشخصية للأفراد، فتتضح

بذلك المظاهر النفسية الجماعية للإيديولوجية. والواقع أن نظرية مانهايم عن الإيديولوجية الشاملة أو الكلية توازي تماماً تصوره لعلم اجتماع المعرفة، وهنا بالذات يكمن مصدر قوتها وفائدتها بالنسبة للسياسة والفلسفة في آن واحد.

نحو تفسير للإيديولوجية السياسية:

استخدم «روبرت لين Ropert Lane» مصطلح الإيديولوجية السياسية لكي يعني به مجموعة مفاهيم تتميز بالخصائص التالية[1]:

١ ـ أنها تعالج تساؤلات مثل: من أهم أولئك الذين سيصبحون حكاماً؟ وكيف سيتم اختيارهم؟ وما هي المبادىء التي سوف يستندون عليها في ممارسة الحكم؟

أن هذه المفاهيم تمثل عموماً نوعاً من الجدل أو الحوار بين وجهات نظر متعارضة.

٣ ـ أنها في مضمونها تؤثر في قيم الحياة الرئيسية.

٤ ـ أنها تتضمن برنامج للدفاع عن النظم الاجتماعية الأساسية أو إصلاحها أو هدمها.

أنها، في جانب منها، تمثل تبريرات لصالح الجماعة، دون أن يعني ذلك كل الجماعات.

٦ ـ أنها ذات طابع معياري وأخلاقي على مستوى الشكل والمحتوى.

٧ ـ أنها بالضرورة جزء من سياق أشمل يتضمن نسق الاعتقاد بأكمله، ومن ثم فالإيديولوجية السياسية تنطوي على نفس الخصائص النباتية المميزة لهذا النسق.

في ضوء ما سبق نستطيع القول بأن الإيديولوجية هي مجموعة قيم أساسية ونماذج للمعرفة والإدراك ترتبط ببعضها، وتنشأ صلات بينها وبين

---

(١) Mac Gregor, Political Ideology, in Mackenzie (ed.), A Guide to the Social Sciences, London, 1966.

القوى الاجتماعية والاقتصادية، والأيديولوجيات السياسية تنصب أساساً على توزيع القوة السياسية وتعالج مسائل مثل شرعية السلطة، وأسس القيادة، وأشكال الحكم الدستوري وإجراءاته والسياسة العامة. ولقد شهد القرن العشرين عدداً من الأنساق الفكرية ذات الأهمية والفاعلية السياسية، ولعل الماركسية تحظى بعناية خاصة عند معالجة موضوع الأيديولوجية السياسية، ويرجع ذلك إلى ما قدمه ماركس من تحليل للأيديولوجية حينما عالج بناء المجتمع، واعتبارها ـ أي الأيديولوجية ـ الظاهرة المعبرة عن البناء الفوقي.
على أن المجتمع كما تصوره ماركس يعد شيئاً أكبر بكثير من الدولة أو الأمة، إنه حقبةي تاريخية بأكملها، ويقول رايت ملز في هذا الصدد: «لم تكن وحدة الدراسة عند ماركس هي المجتمع الصغير المحدود، وإنما هي فترة تاريخية كاملة توصف بأنها برجوازية أو إقطاعية، ولهذا نجد ماركس وأتباعه يستخدمون الجدل في تحليلهم للمجتمع الأوروبي المعاصر، الذي أطلقوا عليه اسم الرأسمالية» ففي هذا المجتمع يتمثل تنظيم الإنتاج الاجتماعي، الذي ترتب على الثورة الصناعية، في وجود طبقتين: طبقة مالكة لوسائل الإنتاج (البرجوازية) وطبقة العمال (البروليتاريا)، والنضال أمر لامفر منه بين هاتين الطبقتين، وسيترتب عليه دمار النظام القائم، ويعد النظام الاشتراكي وريث النظام الرأسمالي وخليفته، وهو [illegible] بالملكية الجماعية لوسائل الإنتاج، كما أنه مجتمع يختفي فيه صراع الطبقات. ولقد بدأ ماركس تحليل العناصر المكونة للمجتمع من مفهوم الطبيعة البشرية، أو تصوره للإنسان، باعتباره نقطة الإنطلاق، فيؤكد أننا لا بد أن ننظر إلى الإنسان في ضوء مضمونه الثقافي «وليس منفصلاً عنه، وهذه وجهة نظر تتردد في علم الاجتماع الحديث، ويتصور ماركس وإنجلز الإنسان على أنه حيوان واعي وغرضي، ويقصد بالوعي هنا وعي الإنسان بنفسه وبيئته، أو وعيه بنفسه داخل بيئته، والعنصر الجوهري في هذا الوعي هو وعي الإنسان بأن البيئة تقف في عداء له وبالتالي تقف في سبيل بقاء حياته، وهذا هو الذي يؤدي إلى الغرضية، ويتبلور كل من الوعي والغرض في العمل، الذي يهدف بدوره إلى استخلاص وسائل حفظ حياة الفرد والنوع، من

البيئة، ومن ثم كان صراع الإنسان مع بيئته صراع في سبيل السيطرة على الطبيعة، وهو ما تطلق عليه الماركسية: الإنتاج. غير أن الإنتاج لا يتم إلا داخل صورة معينة من صور المجتمع، وهذا يعني أن الإنتاج نشاط اجتماعي دائماً، وهناك صور مختلفة للمجتمع ينشغل خلالها الأفراد بإنتاج متطلبات حياتهم. وبهذا درس ماركس وإنجلز هذه الصور وكذلك نماذج التنظيم الاجتماعي المتباينة التي ظهرت أثناء محاولة الإنسان في السيطرة على الطبيعة، وانتهيا إلى أن الناس أثناء عملية الإنتاج الاجتماعي يدخلون في علاقات محددةب تتطابق مع تطور قوى الإنتاج المادي، بحيث تكون في مجموعها البناء الاقتصادي للمجتمع، والذي يعد بدوره قاعدة يقوم عليها ما يسمى بالبناء الفوقي أو العلوي السياسي والقانوني أو البناء الأيديولوجي كله. فإذا كانت الخطوة الأولى في التحليل الماركسي وهي تحديد أسلوب الإنتاج التكنولوجي أو كيفية توزيع وسائل الإنتاج، فإن الخطوة التالية هي إجراء مسح ثقافي للمجتمع بأسره، أي دراسة نظمه السياسية، والقانونية، والاجتماعية، والدين، والفلسفة، والأنساق الفكرية. وتحديد كيفية ارتباط هذا البناء الفوقي والأيديولوجي بالبناء الطبقي الذي يعد أساس المجتمع ككل(١).

هكذا نجد أن ماركس يحدد الأيديولوجية على أنها تمثل أية نظرية أو نسق من الأفكار، مهما كانت الحقيقة التي ينطوي عليها، تتخذ من تبرير تطلعات وأوجه نشاط جماعة ما من البشر، وظيفة اجتماعية لها. ولما كان العالم الذي نعيش فيه هو الذي يشكل تفكيرنا، فإنه لا يمكن للفكر أن يسمو على الواقع، ذلك أن الفكر والشعور هما في الحقيقة انعكاس للبناء الطبقي القائم، وفي هذا السياق فقط نستطيع أن ننظر إلى الأيديولوجية: المناخ الفكري، والمعتقدات العامة، والمشكلات التي يعالجها العلماء والفلاسفة، والنسق الاجتماعي والفكري والسياسي كله، أو بعبارة أخرى ننظر إلى البناء الفوقي على أنه يتفق أو يتطابق مع البناء الطبقي السائد، إلا

(١) Marx and Engels, The German Ideology, pts. 1 and 111, ed. by I'sscal, N.Y. 1939, P. 14.

أنه يتأثر عموماً برغبات الطبقات الحاكمة الرجعية والمحافظة، التي تحاول أن تفرض أيديولوجيتها الخاصة بها على المجتمع ككل، مما يؤدي إلى حرمان الطبقات العاملة من تحقيق مصالحها الخاصة. ذلك أن هذه الأيديولوجية تعمل على تضليل الناس وإيهامهم بمعان جميلة، تنأى بهم عن تمثل الحقيقة القائمة في الواقع الاجتماعي المادي، وغالباً ما تكون هذه الأيديولوجية دينية أخلاقية تسلب الناس آمالهم في حرية مادية أرضية، وتخمد شعلة النضال في نفوسهم، وتبدد ثقتهم بأنفسهم، فيستحيلون إلى أفراد مشتتين ضعفاء أذلاء، يتوجسون خيفة من الحاكم ويخشون بين لحظة وأخرى بطشه. فكأن البناء الفوقي الأيديولوجي في المجتمع المنقسم إلى طبقات يقوم بوظيفة تشويه الواقع الاجتماعي المادي، وخدمة الطبقات المسيطرة على وسائل الإنتاج من أجل المحافظة على الأوضاع الراهنة، ولهذا وجب على طبقة البروليتاريا أن تقاوم هذه الأيديولوجية الخادعة بأن تتحول إلى نقد الواقع، ونقد القانون، ونقد السياسة، فتتحول الفلسفة التأملية إلى نظرية اجتماعية نقدية تستخدمها البروليتاريا لكي تغلب على حالة البؤس هذه التي تعيش فيها، وهي الصورة المؤلمة لاغتراب الإنسان.

وقد وصف ماركس وإنجلز الفلسفة المثالية الألمانية بأنها إيديولوجية، فما هو الشيء الذي أحال هذه الفلسفة في ينظرهما إلى أيديولوجية، إن أولئك الفلاسفة الذين جاؤوا بعد هيجل وعاصروا ماركس يؤخذ عليهم على أنهم أخفقوا في إدراك الأسس التجريبية لكل تفلسف. فانطلقوا من التصورات والأفكار والنظريات التأملية دون الالتفات إلى ظروفها الموضوعية وجذورها الممتدة في الواقع؛ لذا جاءت فلسفتهم على مستوى التأمل النظري البعيد عن الواقع. ومما لا شك فيه أن هؤلاء الفلاسفة المثاليين أرادوا أيضاً محاربة الواقع الاجتماعي القائم، فأعلنوا أنفسهم فلاسفة ثوريين وتحدثوا عن تغيير جذري، عن ثورة كانوا يريدون إحداثها، لكن صراعهم بقي صراعاً فلسفياً مع «شبح الواقع أو ظله»، إن هذا الصراع دارت رحاه في مجال الفكر المجرد، فقد تسلحت هذه الفلسفة بالأفكار، ظناً منها بأن تغيير عالم الوعي الإنساني سوف يؤدي بالضرورة إلى انهيار الواقع القائم.

إن الفلسفة الألمانية الأحدث عهداً كانت إيديولوجية في نظر ماركس، فاعتقدت أنها تحارب العالم الواقعي الراهن، إن هي حاربت فضد «شعارات هذا العالم وكلماته الشائعة»، ولم يخطر في بال أحد من هؤلاء الفلاسفة أن يطرح السؤال عن علاقة الفلسفة الألمانية بالواقع الألماني الراهن.

هكذا نجد أن الماركسية تفسر الأيديولوجية السياسية تفسيراً سلبياً، وهو التفسير الذي ظل محتفظاً بدلالته في ميدان الاجتماع والسياسة، إذ أن التفكير المنوط بإيديولوجية ما هو ذلك التفكير الذي يوصف بانعدام الصلة الوثيقة بينه وبين الواقع، لأنه يصوغ نظاماً للمجتمع صياغة عقلية مجردة معتمداً على فكرة مسبقة، ثم لا يلبث أن يعتبر هذا النظام ممكناً من الناحية الواقعية، بل ويطالب بتحقيقه بأقصى درجة من السرعة.

وثمة إيديولوجية كلاسيكية أخرى، تقف على طرف النقيض من الماركسية، هي النزعة المحافظة Conservatism، وجوهر النزعة المحافظة اليوم هو الدفاع عن النظم الشرعية القائمة والمعتقدات السائدة. ولعل من الضروري أن تحدد بداءة التصورات المختلفة للاتجاه المحافظ.

أولاً: لدينا النظرية الارستقراطية التي تعرف النزعة المحافظة بأنها أيديولوجية حركة تاريخية فريدة تتمثل في استجابة الطبقات الإقطاعية الارستقراطية لثورة الفرنسية، والليبرالية، ثم نشأة البرجوازية في نهاية القرن التاسع عشر وخلال النصف الأول من القرن العشرين. ويقول مانهايم في هذا الصدد، أن النزعة المحافظة الحديثة هي نتيجة مترتبة على موقف تاريخي اجتماعي واحد؛ والليبرالية هي أيديولوجية البرجوازية، والاشتراكية والماركسية هما إيديولوجية البروليتاريا، أما النزعة المحافظة فهي أيديولوجية الارستقراطية. وهكذا يرتبط الاتجاه المحافظ بالإقطاعية، ومصالحي طبقة النبلاء بحيث يتعارض مع الطبقات الوسطى والعمالية ومفاهيم مثل الديمقراطية.

وثانياً: هناك اتجاه آخر ينظر للنزعة المحافظة على أنها لا ترتبط

بالضرورة بمصالح أية جماعة خاصة، كما أن ظهورها لم يكن بأية حال من الأحوال معتمداً على صورة تاريخية خاصة للقوى الاجتماعية فالنزعة المحافظة إذن هي نسق مستقل من الأفكار يتسم بالصدق العام. ويمكن تعريفه في ضوء قيم عالية مثل العدالة، والنظام، والتوازن، والعصرية. أما اعتقاد الأفراد في هذه القيم، فإنه يعتمد إلى حد بعيد على قدراتهم الشخصية التي تمكنهم من رؤية الجوانب الإيجابية لهذه المفاهيم، وليس معتمداً بأية حال على انتماءاتهم الاجتماعية. والنزعة المحافظة بهذا المعنى كما يقول «راسل كيرك Russel Kirk» هي ببساطة مسألة «إرادة وذكاء»، إن مبادىء الاتجاه المحافظ لا تقتصر على مصالح طبقة واحدة، ولكنها تنتمي إلى كل الطبقات والمهن: هذه النظرية شائعة بصفة خاصة بين المحافظين الجدد New Conservatives، وهي تعني أنها ليست ملائمة فقط ومرغوبة في المجتمع الأمريكي المعاصر، ولكنها تمثل الفلسفة السياسية المفضلة في أية ظروف تاريخية.

ولدينا ثالثاً: التعريف الموقفي Situational للنزعة المحافظة الذي يعتبرها تلك الأيديولوجية التي نشأت كاستجابة لموقف تاريخي معين ضد مقاومة رئيسية كانت موجهة نحو النظم القائمة، مما أدى بمن يدعمون هذا النظام إلى استخدام أيديولوجية محافظة في دفاعهم عنه وهكذا، تكون النزعة المحافظة هي ذلك النسق من الأفكار المستخدمة في تبرير أي نظام اجتماعي قائم، ضد أي صراع أو مقاومة لوجوده وطبيعته، ولكن ذلك لا يعني بأن الاتجاه المحافظ يرفض أي تغيير بل إنه يهدف إلى صيانة العناصر الرئيسية للمجتمع، وربما يشجع إحداث تغييرات في مسائل ثانوية أو عارضة. وبهذا المعنى يصبح الاتجاه المحافظ ملائماً تماماً للمجتمع الأمريكي الآن، طالما أن كل فرد يلتزم بقيم النظام القائم ويدافع عن وجوده ضد أية محاولة لتقويضه.

وبإمكاننا بعد ذلك أن نحدد جوانب الاتفاق بين وجهات النظر السابقة فيما يتعلق بأساسيات النزعة المحافظة:

١ - الإنسان أساساً هو حيوان ديني، والدين هو دعامة المجتمع المدني.
٢ - المجتمع هو نتاج عضوي وطبيعي لنمو تاريخي بطيء. والنظم القائمة هي التي تحمل بين طياتها حكمة الأجيال السابقة.
٣ - الإنسان مخلوق تحكمه الغرائز والعواطف في نفس الوقت فضلاً عن العقل، والحكمة، والتعصب، والخبرة والعادة هي أفضل موجهات للإنسان في حياته العملية، إذا ما قورنت بالعقل والمنطق، والتجريد، والميتافيزيقا. والحق لا يوجد في القضايا العامة، ولكنه يتجسد في الخيرات الملموسة.
٤ - المجتمع متفوق على الفرد، وحقوق الأفراد مشتقة من واجباتهم. والشر له جذوره في الطبيعة الإنسانية، وليس في أي نظام اجتماعي خاص.
٥ - والناس غير متساويين باستثناء الناحية الأخلاقية. فالتنظيم الاجتماعي بالغ التعقيد، وغالباً ما ينطوي على طبقات عديدة، ونظم وجماعات مختلفة. والتباين، والتسلسل، والقيادة هي الخصائص التي لا غنى عنها في أي مجتمع مدني.
٦ - الجهود التي يبذلها الإنسان لعلاج الشرور القائمة غالباً ما تسفر عن شرور جديدة.

إذا افترضنا أن هذه هي العناصر المكونة للاتجاه بصفة عامة، فما هو إذن موقف وجهات النظر الثلاثة التي عرضناها فيما سبق؟ إن التعريف الذي يعالج النزعة المحافظة بوصفها ظاهرة مستقلة لا يحقق نجاحاً ملحوظاً، لأن ظهور الاتجاه المحافظ في التاريخ ليس شيئاً من قبيل الصدفة المحضة. كما أن التعريف الارستقراطي يحصر نطاق النزعة المحافظة في حدود ضيقة للغاية هي حدود قطاع معين من العملية الاجتماعية، وذلك بعكس التعريف الأول الذي يحررها تماماً من أية ارتباط بالعملية الاجتماعية. ولهذا يمكن القول بأن كل الخصائص السابقة للفكر المحافظ تخدم غرضاً واحداً هو تبرير النظام القائم وصيانته على أساس التاريخ، والدين، والطبيعة، والإنسان. ولقد كانت الأيديولوجية المحافظة هي النتاج الحقيقي للصراع الأيديولوجي والاجتماعي الحاد وظهرت إلى الوجود فقط حينما رفض الذين

كانوا يقاومون النظم القائمة قبول أساسيات النظرية المثالية التي نشأت عليها النظم القائمة واكتسبت خصائصها المميزة. وخلق ذلك بالضرورة فجوة بين الذين يتمسكون بالقيم السائدة والأيديولوجية المعبرة عنها، وبين الذين يرفضون الحفاظ على هذه الأوضاع.

غير أن هناك محاولات حديثة لتفسير الأيديولوجية السياسية، جاءت معبرة تماماً عن الطابع الأمبيريقي الذي يتجه نحوه علم السياسة المعاصر بخطى سريعة، فضلاً عن إدخال المتغيرات السيكولوجية والسوسيولوجية في التحليل السياسي. ويعتمد هذا الاتجاه الحديث في دراسته لنمو الأيديولوجية واستمرارها على تصور وجود نمط مثالي أو نموذج، يعبر عن افتراض مؤقت حول الواقع الاجتماعي، ووفقاً لذلك يكون هناك شرط معين للاستقرار تتميز فيه الأيديولوجية وعناصرها المكونة بالتجانس والتساند المتبادل، كما أن وحدات التنظيم الاجتماعي كالطبقة، والقوى الاجتماعية الأخرى توجد جنباً إلى جنب في انسجام وتناغم. وتستند هذه الأوضاع في عمومها على كل القوى الفكرية السائدة والقيم الدينية العلمانية، والأفكار السياسية، وبرامج الأحزاب السياسية، ومطالب جماعات المصلحة. ويذهب روبرت لين إلى أن هذا هو المجتمع الذي يسود فيه نوع من «التوازن». «فالخبرات التي يطورها الناس تتسق مع توقعاتهم. ومن اليسير تأويلها وتفسيرها ميتافيزيقياً، ومن الممكن معرفتها إيستمولوجيا، كما إنها تنسجم مع الإطار الأخلاقي، وتقدم كل من الفرد، والأهداف الجماعية في صورة متناغمة تماماً».

وفي مثل هذا المجتمع تصبح القوى المؤدية إلى الاتساق الفكري والمعنوي بالغة القوة. كما أن عمليات التنشئة الاجتماعية تسهم في تشكيل الإطار المرجعي للأبناء، واتجاهاتهم، وأنماط سلوكهم منذ البداية. وتصبح الجماعة الأولية مسيطرة على ما لديه من قيم ومعايير ودوافع، وعمليات معرفية. أما اندماج الأفراد في جماعات ثانوية فهو لا يسبب في هذا المجتمع المتوازن أي نوع من الخلل أو الاضطراب، وإنما تكتسب

مدركات الفرد مزيداً من التدعيم، ويزداد باستمرار من خلال وسائل الأعلام السائدة والنظريات والمذاهب الدينية. بل إن الصراعات التي قد تنشأ بين الأحزاب السياسية لا تعني أنهم لا يتفقون حول غايات عامة تتمثل في مجتمع الخير أو الصالح العام، كما يتفقون أيضاً حول أساليب التفكير والعمل في هذا المجتمع، وهكذا تصبح مدركات الفرد الواقعية، ومجموعة القيم التي يؤمن بها في حالة تجانس كامل يدعمها ويقويها نظام سياسي معين وقيم أخلاقية متفق عليها. وتعمل هذه الظروف على تشجيع الاتجاهات القوية نحو اتساق المنظور السياسي والقيم والاتجاهات المتبادلة بين الأفراد. ونحن نعلم أنه في المواقف التجريبية حينما يطور الأفراد إطاراتهم المرجعية ومعاييرهم على المستوى الفردي، ثم يدخلون في مواقف جماعية. فإن أحكامهم تظهر نوعاً من الافتراق والتباين. لكن الأفراد في المجتمع الذي تسود فيه أيديولوجية متناغمة حينما يشهدون خبرات جماعية جديدة، فإن ذلك يؤدي إلى مزيد من الاستقرار والتدعيم للقيم التي تمثلوها والتي تعود أصلاً إلى هذه الأيديولوجية. وقد أجرى عالم النفس الشهير «إيزنك H.J. Eysenck» مجموعة تجارب تستهدف تحليل الارتباطات بين مقاييس الاتجاهات التي طبقت في عدة أقطار غربية؛ ولاحظ أن هناك ارتباطاً بين عدة اتجاهات تصاحب وجود الأيديولوجية المحافظة، وبالمثل توجد اتجاهات أخرى متجانسة تتجمع حول الأيديولوجية الراديكالية.

غير أن التصور السابق للاستقرار الأيديولوجي لا ينسجم تماماً مع الواقع، فالأيديولوجيات تشهد عمليات نمو، وتحول، واختفاء، وإعادة ظهور من جديد وفقاً للمواقف الاجتماعية المختلفة. ذلك أن المجتمعات لا تستطيع أن تقاوم الاضطرابات التي قد تتعرض لها من الداخل أو الخارج، ويمكن أن تتخذ مثل هذه الاضطرابات صوراً مختلفة مثل: انحراف الأبناء عن أيديولوجية آبائهم، والتغيرات- البعيدة المدى التي يشهدها الأساس الاجتماعي والاقتصادي، والتحولات التي تطرأ على علاقة المجتمع بالمجتمعات الأخرى، والتنقل الاجتماعي والجغرافي، والذي يؤدي بالناس

إلى الدخول في طبقات جديدة وجماعات مهنية مختلفة، واتساع هوة الصراع بين القيم الخاصة والعامة. والتغيرات التي تطرأ على الأراء والاتجاهات نتيجة لظهور مطالب أو حاجات جديدة، والانهيار التام لبناء المجتمع نتيجة للغزوات، أو الحروب الأهلية، أو الكساد، أو الكوارث الطبيعية. وقد يقال أن هناك أيديولوجية مسيطرة أو صاحبة سيادة بحيث تستطيع أن تستوعب التغيرات التي تطرأ على الاتجاهات والأراء، فتبدو هذه التغيرات سطحية عابرة لا تحدث أي نوع من التغيير أو التعديل في الأيديولوجية المسيطرة. لكننا نستطيع الزعم - بنفس هذا المنطق - أن هذه الأيديولوجية المسيطرة قد تكون هي ذاتها في حالة اضطراب داخلي، نتيجة لقوى اجتماعية أو سيكولوجية بحيث تستجيب مباشرة للمؤثرات الجديدة فتشهد تعديلاً كبيراً أو طفيفاً. إلا أن هذه كلها افتراضات لا يمكن حسمها إلا عن طريق البحث الأمبيريقي الذي يتزايد الاعتماد عليه في الوقت الحاضر في ميدان دراسة السلوك والاتجاهات السياسية، على أن هذا الحسم التجريبي لموضوع بالغ التعقيد مثل الأيديولوجية يحتاج بداءة إلى اتخاذ عدة خطوات ضرورية لتطوير نظرية الأيديولوجية ذاتها كما تستخدم في التحليل السياسي. وهنا نجد باحثاً مثل «جيمس ماكجريجور بيرنز J.M. Burns» يحدد لنا هذه الخطوات في دراسة هامة له عن الأيديولوجية السياسية. أما الخطوة الأولى فهي تتمثل في صياغة تعريف محدد ودقيق للأيديولوجية بحيث يصلح في الدراسات الواقعية، ويشترط في مثل هذا التعريف المقبول أن يكشف عن طبيعة القوى المؤثرة في الأيديولوجية والعلاقة بينهما، إذ بدون هذا التعريف سنظل نحلق بعيداً عن الواقع المدروس، وثانياً يجب أن نطبق أساليب حديثة في دراستنا للاتجاهات السياسية من حيث شدتها، وبناؤها ونماذجها، وأن نفيد من هذه الدراسات في تطوير تصور دقيق للأيديولوجية انطلاقاً من التعريف الذي سبق أن أشرنا إلى شروطه. وثالثاً من الضروري أن يوجد فهم واضح لدور القيادة في عمليات استقرار الأيديولوجية أو تغيرها، وهنا سنهتم بتساؤلات مثل مدى اهتمام القادة بالأيديولوجية، ومدى استخدامهم لها في ضوء مصالحهم

وأحكامهم وانتماءاتهم السياسية، ورابعاً: أن النظرية المتكاملة للأيديولوجية يجب أن تشتمل على كافة القوى السياسية المؤثرة في الأيديولوجية، وذلك مثل النظريات الكلاسيكية التي صاغها رواد من أمثال ماركس ومانهايم وميردال. وتفيد هذه النظرية كأداة ملائمة لدراسة طائفة كبيرة من الظواهر الهامة كالطبقات الاجتماعية، وبناء القيادة، والنظم السياسية، والبناء المعرفي الذي يمارس تأثيراً واضحاً على الاتجاهات وأنماط السلوك الملاحظة في الواقع.

تأثير الأيديولوجيات وفعاليتها:

تختلف الآراء وتتباعد حول فعالية الأيديولوجيات وتأثيرها، لا سيما بين صفوف إتباعها ومعتنقيها. ويرجع ذلك إلى أن تباين مفهومات الأيديولوجية قد أدى إلى ظهور نظريات متعددة. فعندما يؤكد هيجل على قوة الفكر وسلطانه في كل تغيير يشهده العالم يكون قد عبر بذلك عن الفكرة المحورية في فلسفته التي تعتبر الفكر بمثابة الحقيقة الموضوعية والوجود الفعلي الأصلي. على حين لا يرى ماركس في الفكرة الهيجلية سوى صورة عقلية محضة، أنها لا تعدو كونها فكرة عن العالم، وهي فكرة لا تنطبق حتى عند هيجل على الوجود الفعلي، ولهذا فهي أيديولوجية. ذلك أن الأفكار في رأي ماركس لا تنبعث إلا عن الواقع الاجتماعي االمادي، وهي مرآة تعكس صورة هذا الواقع في وعي البشر، وليست هي تلك القوة التي تشارك في بناء الوجود الواقعي وتكوينه. فالأفكار لا تستطيع أبداً أن تجاوز حدود الوضع الراهن في العالم أو تتخطاها وليس في مقدورها أحداث شيء أو التسبب في حدوثه وممارسة التأثير عليه.

غير أننا نجد أنفسنا أمام وضع آخر الآن: فالفكرة الاشتراكية لدى الماركسية، وهي فكرة تتسم بالطابع الأيديولوجي، قد برهنت صراحة على قوتها وقدرتها في قلب العالم وتثويره، وفي كثير من البلاد الاشتراكية الحالية يجري إبراز التغيير الذي أمكن إحداثه كبرهان واقعي على قوة مفعول وتأثير الأيديولوجية الماركسية اللينية. كل ذلك من خلال إضفاء

الطابع العلمي المميز على هذه الأيديولوجية لكي يزداد اقتناع الناس بها، نظراً لأن العلم عند الناس يمثل ضمانه لتحقيق فكرة التقدم. ولا شك أن الأيديولوجيات تحتاج إلى اقتناع الناس بها لكي تكون نافذة المفعول، وهؤلاء بدورهم يحتاجون إلى المؤسسات الملائمة، وإلى وسائل القوة التي تتيح لهم إيجاد نفوذ لأيديولوجيتهم في مختلف مجالات الحياة وشتى مرافقها. وهذا ما يؤلف في نهاية المطاف غاية كل أيديولوجية، كما ينطبق بالدرجة الأولى على الأيديولوجيات السياسية. فالفارق بين هذه الأخيرة والنظريات السياسية (علماً بأن النظريات تكمن في أساس الأيديولوجيات وغالباً ما تؤلف باعثها ومحركها) هو أن الأيديولوجيات تتجه في المقام الأول نحو امتلاك السلطة وحيازه القوة وتريد الأيديولوجيات صياغة العالم المجتمعي والسياسي للإنسان وفقاً لتصوراتها وللمبادىء التي تقررها حول طبيعة العالم والإنسان والمجتمع. فالأيديولوجيات التي تعتنقها الطبقات الحاكمة والمسيطرة في المجتمع تسعى إلى تبرير الوضع الراهن (Status quo) والحفاظ عليه، وبالتالي ضمان سلامته ومناعته في مواجهة هجمات الأيديولوجيات الأخرى، أما الأيديولوجية التي تتطلع صوب الإصلاح وتغيير االعلاقات المجتمعة والسياسية القائمة، فإنها ترى هدفها متمثلاً في توزيع جديد لعلاقات السلطة والقوى السياسية، وهي تسعى لتوفير مزيد من النفوذ لفئة أو طبقة اجتماعية معينة. إزاء هذين الاتجاهين ترى الأيديولوجية الثورية هدفها في إقامة تنظيم جديد وكلي شامل لعالم الإنسان المجتمعي، ولذا فهي تتجه صوب قلب العلاقات الاجتماعية الراهنة والإطاحة بها. غير أن كل أيديولوجية لا تستطيع الوصول إلى أهدافها ما لم تتوصل إلى امتلاك مؤسسات للسلطة السياسية والاستيلاء على مقاليدها. ولقد أبرز «كارل لوفنشتاين Loewenstein» أستاذ القانون الدستوري في تحليله للأيديولوجية السياسية هدفها الذي ترمي إليه في التطلع صوب السلطة بنوع خاص فكتب يقول: «ينبغي للأيديولوجية أن تركز اهتمامها حول السيطرة على السلطة السياسية وممارستها، وكل أيديولوجية سياسية، إن هي شاءت التمتع بفاعلية ونفوذ عليها أن تنتمي إلى السلطة وتتعلق بها، هذا الانتماء هو الذي يضفي

عليها الطابع السياسي، ومن ثم فإن كل الأيديولوجيات السياسية تنزع في جوهرها الأساسي نحو السلطة، وتقوم على العلاقة بالسلطة، حتى تلك الأيديولوجيات التي تزدري استعمال العنف المادي».

ولقد حاول لوفنشتاين وصف العلاقة بين الأيديولوجيات والمؤسسات السياسية وتحديدها بصورة أدق. فهو يعتبر الاثنين بمثابة عناصر للأنظمة السياسية. ويطلق صفة «السياسة» على جميع الظواهر التي تتصل بممارسة السلطة في المجتمع المنظم على شكل دولة، أي على كل مظاهر الحياة الاجتماعية التي تسهم في تكوين أو ممارسة أو تعزيز الذين يملكون زمام السلطة في فترة معينة، أو في ممارستهم للسلطة وحفاظهم عليها مثلما تسهم في التقليل من سلطتهم وإضعافها أو فقدانهم لها وإضاعتها. فالدولة هي التي تقوم بممارسة السلطة السياسية داخل التنظيم المجتمعي، وكل دولة تؤلف نظاماً سياسياً. على أن مثل هذا النظام قد يشمل أشكالاً متنوعة من الحكم، مما يحتاج إلى التمييز بينه وبين شكل الحكم. ويرى لوفنشتاين أن نواة النظام السياسي وجوهره يتمثل في المؤسسات والوسائل التي تتوصل الدولة عن طريقها إلى امتلاك قوة السيادة وممارستها والحفاظ عليها. لكن هذه المؤسسات السياسية تقوم دائماً على أساس من أيديولوجية سياسية محددة. تقود دوافعها وأهدافها وتنفيذها لكل عمل سياسي، وإذن فالمؤسسات هي شرط لتحقيق أيديولوجية معينة، الأمر الذي يعني ضرورة تصور علاقة متبادلة بين الأيديولوجيات السياسية والمؤسسات السياسية، فتشترط الواحدة منهما وجود الأخرى وتؤثر فيها على نحو متبادل. ويؤكد لوفنشتاين أن اكتشاف العلاقة السببية بين الأيديولوجيات السياسية من جهة، وبين المنشآت والأساليب التي تشترط هذه الأيديولوجيات من جهة أخرى، هو واجب لا مناص عنه أمام الدراسة التحليلية للأنظمة السياسية.

وينبغي عند هذه النقطة أن نعرض لمفهوم الأيديولوجية السياسية كما تصوره لوفنشتاين. إن المصطلح في رأيه يشير إلى «إطار متكامل ومتسق منطقياً من الأفكار والتبريرات يكشف عن موقف الإنسان من الحياة، ومن

المجتمع، كما يتيح له في نفس الوقت القيام بالأعمال التي تكفل حتماً إمكان تحقيق تلك الأفكار والتبريرات المعتنقة». ويميز لوفنشتاين الأيديولوجية بعنصرين أساسيين: فهي تشمل على عنصر نظري وعنصر آخر عملي. فالأيديولوجية من الناحية النظرية تؤلف كلاً متسانداً «محكماً» ونظاماً من الأفكار والتبريرات التي تتناول الإنسان ومكانته في المجتمع وموقعه منه، ومن الناحية العملية تحمل الأيديولوجية اتباعها على إنتهاج سلوك يعملون من خلاله على الوصول بتلك التبريرات إلى مجال التحقق. فالدافع المحرك للأفعال ولتحقيق الهدف يميز الأيديولوجية السياسية عن النظرية الفلسفية وموقفها التأملي المجرد من العالم والمجتمع. ومما لا ريب فيه أن كل أيديولوجية سياسية تدفع إلى العمل وتطالب بالفعل والنشاط وفقاً لأسلوب أو طريقة معينة في الأداء، الأمر الذي يبتعد عن مقاصد الفلسفة أو مراميها، لأن الفلسفة تهدف إلى معرفة ما هو موجود وكائن، وإدراكه عن طريق المفاهيم، لكننا إذا قلنا أن فلسفة السياسة تعتبر نظرية، فإن هذا يعني أنها تسبق كل عمل سياسي وتتقدم عليه مثلما تتلقى منه دوافع وبواعث حاسمة. أما الأيديولوجية فهي ذات قاعدة في النظريات الفلسفية، لكنها تقوم بتحويل هذه النظريات إلى عقائد جامدة. إن العنصر النظري في الأيديولوجية يتحول إلى نظرة شاملة للعالم، وهو الذي يتضمن الدعوة إلى العمل، وحشد كل إمكانيات تحقيق الأهداف التي تدعو لها الأيديولوجية وتنادي بها.

وعندما نتحدث عن فاعلية الأيديولوجية وتأثيرها يتجه التفكير مباشرة صوب الأيديولوجيات السياسية، حيث تبدو الفاعلية في أجلى مظاهرها، ويصبح من اليسير معرفة المؤسسات والوسائل والطرق التي يستخدمها حماة أيديولوجية معينة ودعاتها لكي يتيحوا لها الفعل والتأثير على نطاق واسع - كما يتاح لنا إظهار طرق انتشارها والمتطلبات الملائمة لهذا الانتشار عن طريق الاستعانة بالتاريخ وعلم الاجتماع واستخدام منظوراتهما. وجدير بالذكر هنا أن الأيديولوجيات يتعذر نقلها كيفما اتفق وغرسها حيثما نشاء، بل ينبغي أن تتوفر لها تربة مستعدة لقبولها واستيعابها، أي أنها تحتاج إلى

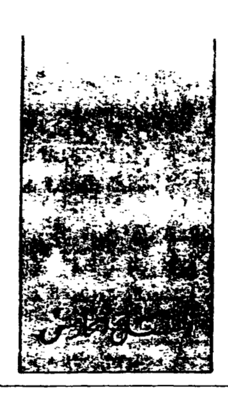
مـادة بشريـة قابلة لمخـاطبتها، وإلى أنـاس يستجيبون لهـا، يـرون في التصورات التي ترسمها أملاً للمستقبل وفي الوعود التي تقطعها على نفسها إجابة لرغباتهم وأمانيهم وآمالهم الذاتية. حين ذاك فقط تستطيع الأيديولوجية أن توقظ في النفوس الطاقات الإيمـانية والإرادية التي تحتاجهـا لبلوغ أهدافها.

وجدير بالذكر أن لوفنشتاين ناقش كل هذه الظروف في مقالة القيم عن «انتشار الأيديولوجيات السياسيـة». إن استعراض التـاريخ يكف لنا بوضوح وجلاء عن أن قوى الأفكار قد أسهمت في كل العصور والأزمنة على نحو حاسم في صنع أحداث المجتمع والسياسة وتوجيهها. كما يبين هذا الاستعراض والتأمل أن الأيديولوجيات تخلق لنفسها دائرة نفوذ أعمق وأوسع مما تخلقه النظريـات الفلسفية القـائمة على الأسس العقلانيـة وحدها، أو التي يسودها الطابع العقلاني.

ومع ذلك كله فهناك اتجاه ظاهر عند الأحزاب في العصر الحار يتمثل في التخلي عن عناصر أساسية من أيديولوجيتها، على حين تؤكد أحزاب أخرى أنها توجه سياستها دون أيديولوجية على الإطلاق وترفض أن ينسب إليها مثل هذا الأمر. وربما أمكن تفسير هذا الاتجاه على أساس القول بأنه يستند إلى مفهوم للأيديولوجية لا يعبر إلا عن القيم السلبية، وعلى هذا تكون الأيديولوجية تفكيراً فاقد الصلة الوثيقة بالواقع، أو تفكيراً يقوم على تبرير الواقع وإخفاء معالمه البارزة، ومتى تم فهم الأيديولوجية على هذا النحو، فلا بد من إنكار الصلة بها والتنصل من اعتناقها. لكن هذا الموقف لا يعني في الغالب أكثر من الرغبة في المراجعة وإعادة النظر من أجل الوصول إلى نظرة جديدة تقوم على النقد الذاتي، إذ ليس المقصود بذلك التخلي عن كل أيديولوجية وطرحها جانباً، أو نبذ الأيديولوجيات والاستغناء عنها، لأن هذا الأمر يبدو بالنسبة للأحزاب السياسية ضرباً من المحال، وهي التي تؤلف في يومنا هذا معقل الأيديولوجيات السيـاسية وميـدانها الخصب.

على ان الشيء الذي يلفت النظر هو أن النفور من الأيديولوجيات والمطالبة بالتخلي عنها كلية أصبح أمراً يتجاوز التفكير الحزبي، فالدعوة إلى «نزع الطابع الأيديولوجي» أو طرح الأيديولوجيات جانباً أصبحت من الشعارات التي تتمتع بانتشار واسع ورواج كبير. وهناك دراسات عديدة تحاول كلها التدليل على «نهاية الأيديولوجية». غير أن هذا الموقف ينطوي على عدم إدراك لأهمية الأيديولوجيات ودلالتها بالنسبة للحياة العملية. فالأيديولوجيات تقدم إجابة على أهم الأسئلة التي تتصل بحياة الإنسان، ومن هنا يبدو أنه لا جدوى من التحرر منها بصورة كلية، وإننا لنجد في كتابات «كولاكوفسكي Kolakowski» تعبيراً حقيقياً عن ذلك، حينما كتب يقول: تشمل الأيديولوجية التقييم الأخلاقي والسياسي، أي تلك القوى الدافعة والخلاّقة التي تصبح الحياة بدونها مستحيلة، فالشعار الذي يدعو إلى التحرر التام من الأيديولوجية تخيل ساذج. والذين يصورون لأنفسهم أنهم نجحوا في ذلك يقعون ضحية وهم فيتسمون هم أيضاً بالطابع الأيديولوجي. فالمرء الذي يطالب بإلغاء الأيديولوجية وإزالتها من الوجود، لا بدّ له من تقييمها قبل ذلك، وهذا التقييم يشكّل فعلاً أيديولوجية».

إن «كولاكوفسكي» يمثل هنا نظرة إلى الأيديولوجيات تقف على مقربة من الوضعية؛ لكنه يجند نفسه للمطالبة بإبعاد التفكير العلمي عن التأثير الهدام للأيديولوجيات ولا يبدو في نظره أن هذا الفهم الذي يؤدي إلى تجريد الأيديولوجيات من طابع الشمول أو الكلية، ضرب من المحال أو بعيد المنال في الوقت الحاضر. وعموماً فإن تأثير الأيديولوجيات وأهميتها بالنسبة لحياة الإنسان سيظل قائماً، فهي التي تزوده بالتوجيه الشامل لحياته، وتضع أمامه الأهداف والمهام، مثلما تمده بالدوافع على تحقيق هذه الأهداف وإنجاز تلك المهام، وهي التي تبين له مراتب من القيم لأفعاله، بحيث يحمله هذا النظام القيمي على تبني المواقف الثابتة، واتخاذ القرارات، فالسياسيون ليسوا وحدهم الذين يعيشون على الإيمان بالأيديولوجيات.



البيروقراطية

تمهيد:

من المسلم به أنّ معظم المفاهيم الرئيسيّة في العلوم السياسية، تعد جزءاً من لغة الحياة اليومية، فنحن على سبيل المثال ندين البيروقراطية، ونمتدح الديمقراطية كما يشيع استخدام كثير من المصطلحات السياسية الأخرى مثل: المساواة، والديكتاتورية، والقوّة، والصفوة، وتكتسب هذه المصطلحات معاني خاصة عند المتخصصين في العلوم السياسية بالجامعات، ومن هنا تنشأ الحاجة باستمرار إلى تناول وتوضيح ومعالجة هذه المفاهيم الرئيسية. بحيث يحقق ذلك غرضين: الأوّل أنّها تقدم للباحث المتخصص في مجال علم السياسة فهماً واضحاً ومحدداً للقضايا المحورية في هذا العلم، دون حاجة

إلى الأغراق في كثير من التفاصيل والمعلومات الجزئية، والثاني أنها تتيح الفرصة للقارىء المهتم، غير المتخصص، لكي يتعرف بطريقة منظمة على دلالات المفاهيم الشائعة.

وترجع أهمية هذه المعالجات أيضاً إلى المنهج المتميِّز الذي تسير عليه، فهي تبدأ بفحص تاريخ المصطلح، وتتبع تطوُّره، وظروف نشأته، وخلفياته الاجتماعية والسياسية، ثمَّ تتجه بعد ذلك إلى تحليل استخداماته، والمعاني والدلالات المختلفة التي أعطيت لهذا المصطلح خلال تطوره التاريخي، بعد استعراض التراث المتعلّق به مباشرة؛ أو المتداخل معه، وهذه الطريقة في المعالجة تجعل القارىء، يشعر أنه استطاع بالفعل أن يقف على إحدى الأدوات التصورية المستخدمة في التحليل السياسي، ولهذا فإنَّ العرض غالباً ما يحقق متطلبات البساطة، والشمول، والعمق في الوقت ذاته. وسوف نحاول في هذا الفصل تقديم تحليل مستفيض لمفهوم البيروقراطية وكافة المفاهيم والمصطلحات الأخرى المرتبطة به في محاولة لتفسير تطورها وصراعاتها، لكي يتمكَّن القارىء من معرفة مضامينها. وسوف نهتم من أجل تحقيق هذا الهدف بتحليل الأفكار السائدة في القرن العشرين عن البيروقراطية. كما نلخص التراث المعاصر في الميادين الأخرى الوثيقة الصلة بالبيروقراطية، ومن ثمَّ لا تصبح هذه المعالجة ضرورية بالنسبة لعلماء السياسة وحسب، بل وأيضاً للمتخصصين في علم الاجتماع، والمؤرخين، وعلماء الإدارة، بل إنَّها تكاد تطرح موضوعات تهم كل إنسان مثقف في عصرنا الحاضر.

إنَّ هناك أفكاراً عديدة تجمَّعت تحت عنوان البيروقراطية، وذلك منذ أن كتب الفيلسوف الفرنسي «البارون دي جريم Baron De Grimm» عام ١٧٦٤ يصف النظام المتبع في الحكومة الفرنسية، وكذلك فعل «دي جورني M. De Gournay» حينما حلَّل العلاقة بين المصالح العامَّة، وبين ظهور التنظيم البيروقراطي الإداري في الحكومة. وربما أمكننا تتبع أصول المصطلح إلى تاريخ بعيد، إذ أنَّ فكرة الكفاية الإدارية لا ترتبط على

الإطلاق بالعالم الغربي الحديث، فمنذ عام ١٦٥ ق. م كان يتم اختيار الموظفين في الصين على أساس الاختبار، وكانت الإدارة هناك تستند إلى الأقدمية، والإنجاز، والإحصاءات الإدارية والسجلات المكتوبة المنظمة.

ومع ذلك. فإنّ المصطلح اكتسب معاني محدَّدة في قواميس اللغة عام ١٧٩٨، فقد عرفه قاموس الأكاديمية الفرنسية بـأنّه «القـوّة، والنفوذ اللذان يمارسهما رؤساء الحكومة وموظفو الهيئات الحكومية». وفي عـام ١٨١٣ عرف القاموس الألماني في طبعته الجديدة البيروقراطية بأنّها «السلطة والقوّة التي تمنح للأقسام الحكومية وفروعها. وتمارسها على المواطنين». ومنذ أن تحدَّدت البيروقراطية على هذا النحو، ظهرت استخدامات مختلفة للمصطلح في أوائل القرن التاسع عشر، وبخاصة بين الأدباء الذين أفلحوا في وصف وتشخيص النظام الإداري القائم، حتى أنّنا نجد لوبلاي في فرنسا حينما يحاول فحص المصطلح عام ١٨٦٤ يشيد بأهمية المعالجات الأدبية له. على أنّ أهم ما تضمنته هذه الكتابات المبكرة هو أنّها تشترك في إدراك مفهوم البيروقـراطية من منـظور خاص، فهي لم تقصـر استخدام المصطلح على الإشارة إلى شكل معيَّن من أشكال التنـظيم الحكومي، ولكنّها ربطت هذا الشكل للحكومة، بظهور عنصر جديد في نسق التدرج الاجتماعي. وربما يمكننا أن نميِّز خلال القرن التاسع عشر ثلاثة مفاهيم أساسية تبلورت حول مصطلح البيروقراطية: فهناك دارسون من أمثال دي جورني ومل اعتبروا البيروقراطية هي الشكل الأساسي للحكومة، يجب أن يقارن بالأشكال الأخرى مثل: الديمقراطية، والارستقراطية، على حين ركّز علماء الإدارة في ألمانيا على النظم والترتيبات الإدارية التي ظهرت في المجتمع الألماني خلال القرن التاسع عشر، أمّا التصور الثالث فإنّه ينطلق أساساً من التعارضات والتناقضات التي ينطوي عليها النظام الحكومي.

ولكن رغم أهمية كتابات القرن التاسع عشر في هذا الموضوع فإنّ الثلاثة الكبار: موسكا. وميشيلز، وفيبر حاولوا تعديل نظرية البيروقراطية، والابتعاد بها عن أصولها ومصادرها الأولى.

والواقع أنّ التأريخ للكتابات العلمية حول البيروقراطية يبدأ مند ظهور أعمال موسكا، وميشيلز، وفيبر أمّا الأوّل فهو ينتمي إلى أفكار القرن التاسع عشر، فقد ظهر مؤلفه الهام مبادىء علم السياسه عام ١٨٩٥، وكانت نقطة انطلاقه هي نقد التصنيف الكلاسيكي للحكومات واتجه موسكا صوب المنظور التاريخي المقارن الواسع النطاق، الذي ميّز أعمال كونت وسبنسر، والتي وجد أنها تستحق التحليل والاهتمام أكثر من غيرها ومن الجدير بالذكر أنّ مضمون أعمال موسكا ليس جديداً، وإنّما محاولته التوفيق بين الاتجاهات المختلفة هي التي تجعل من الضروري معالجة كتاباته منفصلة عن تلك الأعمال التي ظهرت في القرن التاسع عشر. إنّ التصنيف الذي عاش منذ أرسطو حتى الآن للحكومات، يعتمد في رأي موسكا على ملاحظات وقتية لتطور «الكائن العضوي السياسي»، ولا يستوعب فقط سوى الجوانب الرسمية، ومن ثم فهو يفتقر إلى إدراك الفروق الواقعية الحقيقية بين الحكومات، ولقد وجد موسكا أنّه يجب بدلاً من ذلك صياغة تصنيف جديد ينطلق من مفهوم «القوّة»، فنحن نجد دائماً طبقة حاكمة تمارس القوّة والسلطة، وتخضع لها جماهير الشعب المجردة من المشاركة فى العملية السياسية، ولهذا قرّر موسكا في مؤلفه: «الطبقة الحاكمة» أن يقسم الحكومات إلى نموذجين: إقطاعي، وبيروقراطي وفي الدولة الإقطاعية يلاحظ أنّ الطبقة الحاكمة بسيطة البناء، إذ يستطيع أي عضو فيها أن يمارس السلطة بصورة شخصية ومباشرة في المجالات الاقتصاديّة، والسياسية، والعسكرية، والقضائية. أمّا في الدولة البيروقراطية فإنّ هذه الوظائف تنفصل إلى حد بعيد، وتصبح نشاطات متخصّصة تقوم بها أقسام معيّنة في الطبقة الحاكمة، ومن بين هذه الأقسام هناك جماعة تمنح الدولة البيروقراطية اسمها، وهي فئة الموظفين الذين يتقاضون أجورهم من الثروة القومية ويتحكمون في استغلالها بوساطة البيروقراطية والواقع أنّ هذه الصياغة التي يقدّمها موسكا تكشف لنا عن اهتمامه بعنصرين أساسيين هما فكرة الأقليّة الحاكمة، ثم الإداريين الذين يتولون ممارسة القوّة. ولم يجد موسكا بعد ذلك ضرورة لتعريف البيروقراطية، فهي لا تزيد عن كونها نظاماً معقّداً يضم عدداً من

الموظفين العموميين. ولكنه حينما كتب عن الدولة البيروقراطية أشار إلى التخصص والمركزية باعتبارهما خاصيتين أساسيتين لها. وهكذا وضع موسكا مصطلح البيروقراطية في سياق جديد، هو سياق الإطارات الاجتماعية الواسعة النطاق، التي ظهرت عند روّاد علم الاجتماع من أمثال كونت وسبنسر، إلاّ أنّه لم يستطع أن يتقدّم بالتحليل أكثر من ذلك.

ولقد انطلق روبرت ميشيلز في مؤلفه: الأحزاب السياسية (١٩١١) من تحليل موسكا للطبقة الحاكمة، واتّفق معه في أنّ البيروقراطية ضرورة ملحّة في الدولة الحديثة: لكننا يجب أن نقصر دراستنا على الدولة التي اعتبرها موسكا شيئاً قائماً بذاته، وذلك حتى نتمكّن من اكتشاف أسباب ازدهار البيروقراطية. واعتمد ميشلز على معلومات تاريخية مقارنة عن الأحزاب السياسية، واستطاع أن يكشف عن مدى حاجة هذه الأحزاب إلى موظفين إداريين للقيام بالأعمال والمهام المختلفة، ثمّ لا يلبث هؤلاء الموظفين أن يتحوّلوا إلى متخصصين في مختلف قطاعات التنظيم. أمّا القادة بدورهم، فإنّهم يحتاجون إلى مهارات وتدريبات لكي يستطيعوا إدارة هذا التسلسل الرئاسي، ومن ثمّ يصبحون قادة متخصصين، ولكنّهم ينفصلون عن عضوية التنظيم العامّة، نتيجة الخلفية الثقافية والاجتماعية الخاصة بهم. ولكن ميشيلز حاول بعد ذلك أن يفسر البيروقراطية تفسيراً حتمياً، على اعتبار أنّ كل من ينظر إلى التنظيم يرى بالضرورة الأوليجاركية (حكم الأقليّة)، ومعنى ذلك أنّه أكّد القانون الحديدي للأوليجاركية.

ومع ذلك كله، فإنّ هناك بساطة واضحة في تصوّر كل من موسكا وميشيلز لمفهوم البيروقراطية على أنّها هيئة الموظفين العموميين. لكنّهما بالرغم من ذلك قدّما صياغات ساعدت على تطوير التحليل السوسيولوجي للقوّة من منظور شامل، أمّا التقدّم بدراسة البيروقراطية في حدّ ذاتها، وتنمية المنظور السوسيولوجي. والاهتمام بفحص مضمون المصطلح، وتبيين خصائصه وعناصره المختلفة، فقد ظهر بوضوح في أعمال ماكس فيبر، ومن ثمّ فإنّ كتاباته تفوق في أهميتها كافّة الأعمال والكتابات الأخرى.

ولقد عالج فيبر البيروقراطية في معظم مؤلفاته ومقالاته وبخاصة مؤلفه الضخم الاقتصاد والمجتمع، وأكّد بشكل يفوق غيره مع الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع الحديث، أهميّة صياغة مفهومات واضحة ومتكاملة، ويعد ما كتبه عن البيروقراطية جهداً صادقاً على طريق تحديد مفاهيم العلوم الاجتماعية.

ولا شك أن معالجة نظرية فيبر البيروقراطية تبدأ من محاولته الأولى في مؤلفه المشار إليه آنفاً، لتحديد مفاهيم علم الاجتماع، إذ أشار إلى مفهوم التنظيم، ذلك الذي يعبر عن انتظام العلاقات الاجتماعية، ووجود قائد تسانده هيئة إدارية لتحقيق أهداف التنظيم، وينبع ذلك بالطبع عن الحقيقة التي مؤدّاها: أنّ السلوك الإنساني موجّه نحو مجموعة قواعد، وهي حقيقة ذات مغزى خاص بالنسبة للتحليل السوسيولوجي. فكأنّ وجود القواعد المحدّدة يعتبر خاصية ضروريّة لكل تنظيم، وبدون هذه القواعد لا نستطيع أن نحدّد ما يدخل ضمن مقولة السلوك التنظيمي، وما يعد خارجاً عن هذه المقولة. وقد أطلق فيبر على قواعد التنظيم هذه مصطلح النظام الإداري، أمّا الهيئة الإدارية فهي تخضع لهذه القواعد، كما أنّ عليها أيضاً أن تراقب خضوع بقيّة الأعضاء لها. وأهم مظهر للنظام الإداري هو تحديد صاحب الحق في إعطاء الأوامر، أي أنّ الإدارة والسلطة مرتبطان ببعضهما بالضرورة. ويناقش فيبر بعد ذلك مفهوم القوّة، والقوّة في رأيه هي قدرة شخص معيّن على فرض إرادته على سلوك الأشخاص الآخرين دون مقاومة، لكن القوّة بهذا المعنى العام تكاد تشمل مجالات لا حصر لها ومن ثمّ فإنّنا يجب أن نحصر اهتمامنا بنموذج معيّن للقوّة، هو ذلك الذي نطلق عليه مصطلح السلطة، حينما يمتثل الأفراد للأوامر الصادرة من الرؤساء، ويعتقدون أنّ ذلك واجب مفروض عليهم. وهكذا أدخل فيبر مسألة الاعتقاد في شرعية القوّة أو السلطة.

وينتقل فيبر من ذلك إلى تحليل مفهوم البيروقراطية ذاته، والغريب في الأمر أنّه لم يقدم تعريفاً اصطلاحياً للبيروقراطية، ولكنّه صاغ مجموعة

قضايا تكشف عن طبيعة بناء أنساق السلطة القانونية، معتمداً في ذلك على تحليله لمكونات الاعتقاد في شرعية السلطة، ثمَّ حدد في ضوء ذلك كله الخصائص المميزة للبيروقراطية في صورتها العقلية الخالصة، بحيث تتضمن ما يلي:

١ ـ توزيع الواجبات الرسمية على أعضاء التنظيم.
٢ ـ تدرجاً أو تسلسلاً رئاسياً واضحاً للوظائف.
٣ ـ تخصص الوظائف بصورة محدَّدة.
٤ ـ التحاق الموظفين بالبيروقراطية على أساس التعاقد.
٥ ـ اعتماد التعيين على المهارات الفنية والتعليم الرسمي.
٦ ـ حصول الموظف على مرتب منتظم، يتحدَّد على أساس الوضع في التسلسل الرئاسي.
٧ ـ الوظيفة التي يشغلها الفرد هي المهنة الرئيسية له.
٨ ـ هناك خط مهني أو مستقبل مهني محدَّد، كما تعتمد الترقية على الأقدمية أو الإنجاز، أو الأحكام التي يحددها الرؤساء.
٩ ـ لا يمتلك الموظف المنصب الرسمي، أو متعلقات التنظيم.
١٠ ـ يخضع سلوك الموظف لنظام محدَّد للمراقبة والضبط.
١١ ـ تعتمد الإدارة على الوثائق المدوَّنة، ومن مجموع المستندات المكتوبة، وتنظيم الوظائف الرسمية، يتكوَّن ما يعرف «بالمكتب كشخص معنوي» وهو محور العمل في التنظيم الحديث.

ويعتقد فيبر أنَّ العناصر السابقة تشكِّل مكونات النموذج المثالي أو الخالص للبيروقراطية، كما أنَّ التكامل والاتِّساق بين هذه المقومات هو المحك الذي نحتكم إليه في قياس مدى إسهام البيروقراطية في تحقيق الكفاءة الإدارية، ويذهب إلى أنَّ البيروقراطية العقلية تزداد في أهميتها باستمرار، وهي التنظيم القادر على تحقيق أعلى مستويات الكفاءة في الأداء، وذلك نظراً لما يتميَّز به من قدرة على ممارسة الضبط المستند إلى المعرفة، والنظام، والاستمرار، والوضوح، والاستقرار، وهي خصائص

جعلته من الناحية الفنيَّة يحقق تفوقاً عالياً سواء بالنسبة للذين يقبضون على مقاليد السلطة، أو غيرها من المهتمين بهذا النوع من التنظيم. ويؤكد فيبر أنَّ «التحول نحو البيروقراطية Bureaucratization» مسألة لا مفر منها في جميع مجالات الحياة الاجتماعية الحديثة، وهو يقصد بهذا المصطلح نمو الخصائص السابقة، في إطار الاتِّجاه العام نحو الرشد أو العقلانية، وانفصال الناس عن وسائل الإنتاج، والاتجاه نحو الصورية في التنظيم أكثر فأكثر. لكن هذا التقدم في الاتجاه العقلي، وازدهار البيروقراطية تصاحبه بعض القيود المفروضة على أعضاء هذه التنظيمات. ومع أنَّ فيبر لم يدرس مشكلة انعدام الكفاءة أو الروتين والمعوقات الوظيفية، إلَّا أنَّه اهتمَّ في مقالاته بمناقشة العلاقة بين البيروقراطية والديمقراطية، وذهب في هذا الصدد إلى أنَّ من النتائج السلبية للتحول نحو البيروقراطية: نقص الحرية الفردية، وتهديد النظم الديمقراطية في المجتمعات الغربية.

على أنَّ نظرية فيبر للبيروقراطية لم تنشأ عن فراغ، فهناك مصادر متعدِّدة لهذه النظرية، وأصول يمكن تتبعها، إذ تأثَّر فيبر بالتيارات الفكرية التي كانت سائدة في عصره، كما اهتمَّ على وجه الخصوص بكتابات ميشيلز، وماركس، وجوستاف شمولر، فضلاً عن النظريات الإدارية التي ظهرت في ألمانيا آنذاك. وقد خضعت نظرية فيبر للتعديل والنقد من جانب الدراسات الحديثة، ومن بين الانتقادات التي وجِّهت إلى أعماله أنَّه عمل على إثارة غير قليل من الغموض والخلط في المفاهيم بدلاً من توضيحها كما أراد أن يفعل منذ البداية، من ذلك مثلاً أنَّه طبق مصطلحي: البيروقراطية، وبيروقراطي تطبيقات متعددة، قد تكون متناقضة إلى حد ما. كذلك لاحظ «روبرت ميرتون R. Merton» أنَّ القواعد التي حدَّدها فيبر بوصفها وسائل لتحقيق بعض الغايات غالباً ما تتحوَّل إلى غايات في ذاتها. فالبناء العقلي الذي صاغه فيبر تكون له نتائج غير متوقعة تمثل معوقات وظيفية للكفاءة. كذلك ذهب «سيلزنيك Selznieck» إلى أنَّ الوحدات الفرعية للتنظيم تضع لنفسها أهدافاً خاصة، تدخل أحياناً في صراع مع الأهداف العامَّة. أمَّا «بارسونز T. Parsons» فإنَّه اهتمَّ بكشف التناقضات

والتعارضات التي ينطوي عليها النموذج المثالي، وهو الأداة المنهجية التي استعان بها فيبر لتحليل البيروقراطية، وفحص «جولدنر A. Couldner» في دراسته الهامّة: أنماط البيروقراطية الصناعية مدى ملاءمة مفهومات فيبر عن السلطة، وانتهى إلى ضرورة التمييز بين نموذجين للبيروقراطية هما: البيروقراطية المتمركزة حول العقاب، والبيروقراطية النيابية. وقرر «بنديكس R. Bendix» أنّه من العسير تقدير كفاءة التنظيم دون أن نأخذ في الاعتبار القواعد الرسمية، والاتجاهات الإنسانية نحو هذه القواعد، وهذا ـ بدوره ـ هو ما يثير مسألة القيم السياسية والاجتماعية العامّة. وخلص «بيتر بلاو P. Blau» إلى نتيجة مماثلة بعد دراسة حقلية له حيث أكّد ضرورة إدخال فكرة التوحد بالأهداف العامّة، وتوافق السلوك التنظيمي الإنساني مع البناء التنظيمي، عندما يشرع الباحث في تحليل مسألة الكفاءة، وهذا هو ما يدعونا إلى تبني مفهوم «المرونة» بدلاً من «الجمود» الذي تنطوي عليه عناصر البيروقراطية كما حدّدها فيبر. ولقد كان من نتيجة هذه الانتقادات وغيرها، الاتجاه نحو الابتعاد عن الطابع النسقي الذي يميز النموذج المثالي عند فيبر، والاهتمام بدلاً من ذلك بإجراء دراسات إمبيريقية لمختلف أنماط الإدارة. من ذلك مثلاً دراسات «كارل فريدريتش G. J. Friedrich» التاريخية المقارنة عن انجلترا وفرنسا وألمانيا، والولايات المتحدة.

وعموماً، فإنّ معظم الانتقادات التي وجّهت إلى صياغات فيبر تتمركز حول نقطتين: الأولى هي مناقشة مدى الصدق الواقعي لمضمون أفكاره عن طبيعة وتطور الإدارة الجديدة، والثانية رفض الصلة الوثيقة التي أقامها بين النموذج المثالي للبيروقراطية ومفهومي: العقلانية والكفاءة.

ومن العسير فهم مصطلح البيروقراطية فهماً علمياً خالصاً أو محايداً دون الاهتمام بالتيارات الفكرية والسياسية التي أحاطت به، ولهذا فهناك ثلاثة اتّجاهات أيديولوجية يجب الاهتمام بها هي: الاتجاه الماركسي، والفاشستي، وأخيراً الديمقراطية النيابية. إنّ الفاشستيين بوصفهم يعارضون الماركسية لم يحاولوا فقط صياغة نظرية عن الدولة وإنّما اهتموا أيضاً بحل

مشكلة العلاقة بين الفرد والدولة وذلك بتأكيد التطابق بين مصالح الاثنين. وهنا نجد أنّ مصطلح البيروقراطية يخلو تماماً من أي عناصر سلبية، ولا يثير في رأي الفاشستيين أي مشكلة ومع ذلك فإنّ هذا التصور يعكس الظروف الخاصة بالمجتمعين الإيطالي والألماني، وهي الظروف التي عملت على تدعيم مناقشة البيروقراطية والاهتمام بها، أمّا علاقة البيروقراطية بأيديولوجية الديمقراطية النيابية، فيمكن القول أنّ الاتجاه السائد في الولايات المتحدة وبريطانيا إلى حد ما، هو اتّجاه محافظ يعارض تدخل الدولة، وأصبح من المعتاد هناك مهاجمة كل نشاط لها تحت اسم البيروقراطي. ويبدو ذلك واضحاً في كتابات «لودفيج فون ميزيز Mises» الذي تجاهل كل تراث البيروقراطية، وذهب إلى أنّ أحداً لم يحاول أن يحدّد ما الذي يعنيه هذا المصطلح بالفعل. على أنّ فكرة البيروقراطية، نادراً ما كانت تنفصل عن الإحساس بأنّها تتضمن مشكلات عملية تحتاج إلى حلول. واعتقد كثيرون من علماء الغرب أن مهمتهم هي المشاركة في إيجاد هذه الحلول.

نظريات البيروقراطية:

وأوّل ما يجذب انتباهنا أنّ الكتابات المبكرة التي تناولت البيروقراطية كانت تكشف عن اهتمام أصحابها بمعالجة الأسس الأخلاقية للسلطة السياسية والآثار المترتبة على نمو التنظيمات وتطورها في بناء القوّة على مستوى المجتمع الحديث ككل، بحيث نستطيع وصف هذه الكتابات بأنّها نظريات كبرى «Large Scale Theories»، في مقابل الاتجاهات النظرية الحديثة التي حصرت نطاقها في تحليل البناء الداخلي للتنظيمات. ولعلّ أكثر ما عنيت به النظريات الكلاسيكيّة تحليل النتائج التي صاحبت ازدهار التنظيمات الحكومية والاقتصادية بالذات في المجتمع الحديث بالنسبة للنظام السياسي بصفة عامّة، فضلاً عن اهتمامها بالمشكلة على المستوى الفردي، وذلك بتتبع آثار التحوّل الواضح نحو البيروقراطية على فرص الإنسان لتحقيق الحرية والاستقلال. وهكذا تتلخّص القضية الرئيسيّة في مدى قدرة التنظيم البيروقراطي على الاحتفاظ بطابعه كأداة أو كجهاز إداري يحقّق أهدافاً اجتماعية، أم أنّه قد جاوز حدود هذه الوظيفة، فلم يعد وسيلة

يستخدمها القائمون على اتّخاذ القرارات ورسم سياسة المجتمع، فتحوّلت البيروقراطية إلى «سيد» يحدد أهدافه بنفسه، ويؤثر في الفرد والمجتمع بالكيفية التي يراها(١).

والواقع أنّنا نستطيع تتبع أصول هذا الاتجاه النظري منذ تاريخ بعيد. فقد قرّر أفلاطون أنّ الهدف من الحياة الخيِّرة هو العدالة، ويتمثّل جوهر العدالة في النظام العام، ومن ثمّ يتعين على الدولة أن تدعم هذا النظام لكي تثبت أركان العدالة، ولن يتم ذلك إلاّ حينما يمارس كل شخص وظيفته الحقيقيّة التي تناسب قدراته ومواهبه. وقد حدّد أفلاطون في جمهوريته ثلاث فئات من الأشخاص هم الذين تحتاج إليهم الدولة وهم: المنتجون، والمحاربون، والحكّام. ومعنى ذلك أنّ التنظيم في الفكر الأفلاطوني تجسيد لمثال أو نموذج عقلي. وليس ثمّة تنازع بين طبيعة الإنسان، وبين متطلبات هذا التنظيم. كذلك اعتبر أرسطو الدولة وسيلة الحياة الخيِّرة، وإن اعتقد أنّ شكل الحكومة يجب أن يلائم الظروف الواقعية، وطابع الشعب الذي تتولى حكمه. وقد خلص إلى أنّ الحكومة الدستورية أفضل أشكال الحكومات وأكثرها ملاءمة، وجاءت تحديداته لمميزاتها متّفقة إلى حد كبير مع المعالجات الحديثة لبناء التنظيمات باعتباره نسق لاتخاذ القرارات، تزداد كفاءته كلما تزايد الاعتماد على أسلوب اتّخاذ القرارات الجماعية بالذات(٢). ولقد استمر هذا التأكيد على السلطة والقوّة السياسية واضحاً في كتابات بعض الفلاسفة الاجتماعيين بعد تأسيس الامبراطورية الرومانية وخلال العصور الوسطى فذهب ميكيافيللي إلى ضرورة وجود حكومة مركزية قادرة، واهتم بدراسة الأساليب التي تجعل رئيس الحكومة في وضع يمكنه من تدعيم مركز قوّته، والمحافظة عليه(٣).

---

(١) Eisenstadt, S.M. Bureaucracy and Bureaucratization Current Sociology. Vol. VII. No 2, 1958, P.P. 90 - 124.

(٢) Leavitt, H.J. (ed), The Social Science of Organizations. (London: Prentice - Hall, Inc. 1963) P.P. 4 -5.

(٣) Ibid, P. 6.

ومن الواضح أننا لن نجد باحثاً في شؤون المجتمع لم يمس هذا الموضوع سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، الأمر الذي يجعلنا نحصر مناقشتنا الآن في نطاق النظريات التي عالجت البيروقراطية بصورة منظمة، وكذلك بالاهتمام مباشرة بالافتراضات الأساسية، والمشكلات التي أثارتها هذه النظريات. لذلك سنتناول البيروقراطية في الفكر الماركسي أولاً، ثمّ في التحليلات الاجتماعية السياسية التي قدّمها ماكس فيبر، وأخيراً معالجة روبرت ميشيلز للأوليجاركية[1].

١ ـ النظريات الماركسية:

على الرغم من أنّ مفهوم البيروقراطية لم يكن يشغل مكانة بارزة في فكر ماركس، فإنّ وجهات نظره حول البيروقراطية وعلاقاتها ببناء القوّة في المجتمع تحظى بأهمية خاصة. فلا شكّ أنّ موقفه كان يمثل إطاراً مرجعياً لدراسات ماكس فيبر وميشيلز، برغم أنّهما كانا من أكثر من وجّهوا إليه النقد. ولقد درس ماركس البيروقراطية، واستخدم هذا المفهوم في نطاق محدود، تمثل في دراسته لجهاز الدولة وإدارتها، كما طور أفكاره عنها حينما كان بصدد نقد فلسفة هيجل عن الدولة. فالجهاز الإداري في رأي هيجل يحقق الصلة الدائمة بين الدولة والمجتمع الذي يضم فئات متباينة

---

(١) يذكر أيزنشدت أن الاهتمام بالبيروقراطية يرجع إلى سنوات عديدة مضت، فهي تمثل موضوعاً كلاسيكياً في تراث علم الاجتماع. ومن الذين تحدثوا عنها: فيرجسون Ferguson، Mosca، وموسكا Mosca، الذي اعتبر أول من ناقش فكرة الدولة البيروقراطية باعتبارها سمة مميزة لتطور النظام السياسي. وفريدريك Friedrich، وفيبر Weber، وسومبارت Sombart وغيرهم من علماء السياسة Op. cit., P. 99. أما ليست فقد ذهب في مقالة: علم الاجتماع السياسي إلى أن مجال هذا العلم هو دراسة العلاقة بين الدولة والمجتمع ومن ثم فإن تحليل البيروقراطية في علاقتها بالديمقراطية على المستوى المجتمعي، وبالحرية على المستوى الفردي يشكل جانباً هاماً من تراثه بحيث يمكن تتبع أصوله منذ كتابات: بودان Bodin، وهوبز Hobbes، ولوك Locke، وروسو Rosseau، وهيجل Hegel، وفون ستاين Von, Stien، وماركس، وتوكفيل، وفيبر، وميشيلز حتى أحدث الكتابات التي تدخل ضمن هذا الموضوع في الوقت الحاضر.

Lipset, S.M. Politic. Sociology In. Merton (et. al) eds. Sociology Today, Prolblems and Prespects. (N.Y; Basis Books, inc Publications, 1959). P. 31.

مثل أصحاب المهن الفنية العالية، والشركات، والمنظمات التي تحقق أهدافاً متنوعة. أمّا الدولة فهي تعبر عن المصلحة العامة، لذلك يعتبر التنظيم البيروقراطي هو القطرة التي تربط بين المصلحة العامّة، والمصلحة الخاصة.

إن المضمون الرسمي والقانوني للبيروقراطية لا يكشف عن حقيقتها؛ بقدر ما يعبر عن صورتها المشوهة. فإذا كانت البيروقراطية عند هيجل تكتسب معناها من التعارض بين المصلحة العامة والخاصة، فإن هذا التعارض يفقد معناه عند ماركس، حيث إن الدولة في رأيه لا تمثل سوى المصالح الخاصة بالطبقة الحاكمة، والبيروقراطية تماثل الدولة تماماً، لأنها الأداة أو الوسيلة التي تعتمد عليها هذه الطبقة في ممارسة سيادتها على الطبقات الاجتماعية الأخرى. وتبدو وظيفة البيروقراطية واضحة في المجتمع الرأسمالي، لأن مهمتها الرئيسية أن تفرض على المجتمع بأكمله قدراً كبيراً من النظام الذي يدعم الانقسام الطبقي ويؤكده. كما أنها تغلف سيادة الطبقة الحاكمة في هذا المجتمع وسيطرتها. فتبدو محققة للصالح العام، بينما تخفي وراءها الصراع غير المحدود بين طبقة المستغلين الحاكمين، وبين طبقة المستغلين المستضعفين. ومع ذلك فإن البيروقراطية تحقق قدراً من الاستقلال الذاتي، لأنها ليست جزءاً متكاملاً مع الطبقة الرأسمالية، ومن ثم يمكن أن ينشأ صراع بينها، وبين المسيطرين على إدارتها، ويتحدد هذا الصراع، بدوره، من خلال قوى الإنتاج وعلاقاته السائدة. ومعنى ذلك كله أن البيروقراطية لا تشغل مكانه عضوية في البناء الاجتماعي، طالما أن وظيفتها الأساسية هي المحافظة على رموز المكانة، والامتيازات التي حققها أصحابها. وإذن فالبيروقراطية والنتائج المصاحبة لها، ظاهرة تلائم كل مجتمع منقسم إلى طبقات، لأن النظام السياسي السائد في هذا المجتمع يقتضي بصفة دائمة وجود جهاز يتولى مراقبة الانقسام بين الجماعات والمحافظة على عدم التساوي بينها(١).

---

(١) Mayer, A. **Marxism: the Unity of Theory and Practice.** (Cambridge Harvard University Press, 1945). P. 11

والشيء المؤكد أن فهم موقف ماركس من البيروقراطية وثيق الصلة بمعالجته لفكرة الاغتراب Alienation(٢)، ذلك المفهوم الذي يشير إلى كافة الظروف والعمليات، والأوضاع التي تجعل البشر يبتعدون عن حياة البساطة الأولية، بحيث ينفصل الإنسان عن بيئته الطبيعية التي يعد جزءاً منها، فلا تصبح علاقته بها مباشرة أو ودية. ومع أن الإنسان سوف يستطيع أن يسيطر على الطبيعة، ومن خلال نمو قوى الإنتاج وتطور الوسائل التكنولوجية، فإن ذلك لن يعود عليه بمنافع طيبة، لأنه لم يعد قادراً على التحرك في بيئته الطبيعية، بعد أن خلق حدوداً بينه وبين هذه البيئة، تتمثل في الأنظمة التي استحدثها والطرق والأدوات التي استخدمها في حياته الحضارية. فبقدر ما تساعده هذه الأدوات في السيطرة على الطبيعة، بقدر ما تبعده عنها. كما أن تقسيم العمل الذي يتطور خطوة خطوة مع التقدم التكنولوجي يقيم أيضاً فواصل اجتماعية وصناعية بين الإنسان والطبيعة. فتقسيم العمل يؤدي إلى اغتراب العمل عن أدواته، ويتحقق ذلك عندما تسيطر طبقة معينة على وسائل الإنتاج الأساسية، وتستحوذ على فائض إنتاج العمل. ويمثل النظام الرأسمالي ذروة الاغتراب لأنه يعد «سوقاً ضخمة، يصنع قوانينه خاصة به، والمستقلة عن مقاصد الإنسان وخططه المعقولة، فيصبح كل فرد ترساً في

---

(١) انتشر استخدام هذا المفهوم في الكتابات السيوسيولوجية بصورة ملحوظة في السنوات الأخيرة، واتخذ معاني متعددة. ويمكن ن نشير هنا إلى خمسة استخدامات مختلفة له: الأول: بمعنى فقدان القوة Powerlessness وهو جوهر فكرة الاغتراب كما ظهرت في النظرية الماركسية عن ظروف العامل في المجتمع الرأسمالي والثاني: انعدام المعنى Meaningle - ssness، والثالث: يرجع إلى فكرة دوركايم عن الأنومي Anomie أي حالة فقدان المعايير وتمييع القيم، والقواعد التي تحكم السلوك Normlessness، والرابع: يرتبط بفكرة العزلة Isolation كما تستخدم في الكتابات الأيكولوجية، أما آخر هذه الاستخدامات فهو اغتراب الذات Self - Strangment، وهو مفهوم شائع بين علماء النفس، وبخاصة أصحاب الاتجاه التحليلي منهم، انظر في ذلك:

Seeman, Melvin. On the Meaning of Alienation, American Sociological Review, December, 1959, P.P 733 - 791.

آليته المعقدة»[1] ولقد أدت النظم الآلية الحديثة إلى تغيير جوهري في ظروف الإنتاج التي عاشها العامل منذ وقت بعيد، تلك التي كان فيها سيداً لأدواته، وللمادة التي يستخدمها، أما اليوم فقد أحلت المصانع الحديثة التشغيل الآلي محل مهارة العامل الحرفي وذكائه فانخرط العمال في أعمال روتينية مملة، بينما كانوا قبل ذلك يسيطرون على حركة العمل وإيقاعه، وأدى هذا الفقدان للحرية والتبعية للآلة إلى إحساس العامل بفقدان القوة[2]. ولقد ترتب على ازدياد تقسيم العمل في المصانع، تبسيط الأعمال، وتقليل نطاق مسؤولية العامل، نتيجة للتنظيمات الإدارية والهندسية بحيث أصبح التخصص لا يتطلب فهماً للنشاط الكلي للمصنع، وتحول البت في المسائل الخاصة بالإنتاج، من اتخاذ للقرارات، وحل للمشكلات، من مستوى العمال إلى مستوى المشرفين، وأدت العلاقات المجزأة بين العامل والعمل إلى تجريده من الإحساس بالغاية، وكان هذا الفقدان للغاية مظهراً آخر من مظاهر الاغتراب.

وتنطبق فكرة الاغتراب تماماً على البيروقراطية، التي حققت كياناً مستقلاً بعيداً عن سيطرة الإنسان، محاولة فرض سيادتها عليه. فالنظرة الشائعة لدى معظم أفراد المجتمع إليها أنها ظاهرة غريبة عليهم، تخرج عن نطاق سيطرتهم، بل إنها تمثل قوة خارقة يشعر أمامها الإنسان بالدهشة، والامتثال، وعدم المقدرة. وذلك برغم أنها أداة ابتكرها الإنسان لتنظيم

---

(١) Mayer, Op. cit. P. 22.

(٢) أكدت نتائج عدد كبير من الدراسات الأميريقية التي أجريت على عمال الياقة الزرقاء Blue - Collers حول موضوع الرضا عن العمل، أن ٨٠٪ من هؤلاء العمال لا يشعرون بالرضا عن أعمالهم. ويرجع ذلك بصفة خاصة إلى إحساسهم بالإحباط واليأس، نتيجة فقدانهم القدرة على تحديد طريقة استغلالهم مجهودهم بأنفسهم، فهم لا يستطيعون أن يتخذوا قراراً يتعلق بأفضل طريقة صالحة لأداء العمل، نتيجة لأنهم لا يمتلكون وسائله وأدواته. ولقد خلصت هذه البحوث إلى أن مفهوم الاغتراب يعتبر «أداة تصورية صالحة لتحليل هذه الإحساسات، والعواطف، التي تكاد تظهر لدى معظم العاملين في تنظيمات رسمية معقدة». انظر الدراسات المشار إليها في:

Herzberg, F. (et.al). Job Attitudes. (Pittsburg: Psychological Service, 1957).

أوجه نشاطه المختلفة!! ولقد تأكدت هذه الصورة للبيروقراطية من خلال الرموز والطقوس العديدة التي ارتبطت بها، وجعلت من الجهاز البيروقراطي عالماً مغلقاً على ذاته ومن الجدير بالذكر أن الاغتراب لا يقتصر فقط على العلاقة بين البيروقراطية وأفراد المجتمع الذين ليسوا أعضاء في الجهاز البيروقراطي، بل إنه يتحقق كذلك داخل البناء البيروقراطي ذاته. فالبيروقراطية لا تخفي حقيقتها عن أولئك الذين هم خارج نطاقها فحسب، وإنما تخفيها أيضاً عن ذاتها. ذلك أن أعضاء هذه التنظيمات لا يشعرون غالباً بالطابع التسلطي للنظام والعمل الذي يمارسونه، لأنهم يعتقدون أن وظائفهم تحقق المصلحة العامة، ومن ثم يصعب الاستغناء عنها. ويتدعم هذا الاعتقاد الكاذب عند البيروقراطي، من خلال التسلسل الدقيق للسلطة، والنظام المحكم، فلا يجد أمامه غير تقديس النظام، والامتثال له، وهذا ولا شك مظهراً آخر من مظاهر الاغتراب[1].

ويؤكد ماركس أن البيروقراطية كتنظيم تحطم كفاءة الفرد، وتعوق قدراته على المبادأة، والإبداع، والتخيل وتحمل المسؤولية، إلا أن ذلك لا يحدث أي أثر على البيروقراطيين الذين يعتقدون أنهم قادرون على أداء كافة الأعمال التي تسند إليهم في التنظيم الرشيد. بل إنهم يحاولون باستمرار أن يوسعوا نطاق وظائفهم واختصاصاتهم، لتدعيم المكانة والامتيازات التي حصلوا عليها. ويؤدي هذا الموقف - في رأي ماركس - إلى ظهور ما يمكن أن يوصف بأنه «مادية صمّاء Sordid Materialism» وهي نزعة تغلب على كل تنظيم بيروقراطي، وتبدو بصورة واضحة في صراع الأفراد من أجل الترقية، والبحث عن مستقبل وظيفي أفضل، والسعي الدائم وراء المكانة، والألقاب، والهيبة.

نخلص من ذلك إلى أن ماركس قد اعتبر البيروقراطية أداة الطبقة الرأسمالية لتدعيم مصالحها، ولذلك فإن قيام ثورة البروليتاريا، وظهور

(١) Plamenatz, J. German Marxism and Russian Communism. (London: Longmans Green and Co 1954) P. 15.

المجتمع اللاطبقي سوف يحطم جهاز الدولة البيروقراطي. وهكذا، سنلاحظ في المجتمع الجديد، الذي ينقطع فيه اعتماد الفرد على تقسيم العمل، إن البيروقراطية لم تعد تشغل مكانة متميزة، لأنها ستذوب تماماً في المجتمع ككل، إذ أن كافة أعضاء المجتمع سيتولون أداء وظائف البيروقراطية، فتفقد الإدارة طابعها الاستغلالي والتسلطي، وتنحصر في «إدارة الأشياء» بدلاً من «إدارة الإنسان» إن هذا التحول الأساسي في الوظائف الإدارية سوف يظهر فقط في المجتمع الجديد، الذي ينتهي فيه التنافر بين العمل اليدوي والعمل العقلي، وتتضاعف ثمرات الإنتاج، وتزدهر الحياة الاقتصادية. وينهض ذلك كله على أساس مبدأ إنهاء الصراع بين الطبقات، فالمجتمع سيصبح مجتمع البروليتاريا، والملكية هي ملكية البروليتاريا، والبناء الفوقي يعكس مصالحها الاقتصادية. ذلك هو المجتمع اللاطبقي، مجتمع بغير دولة[1]. كما تتحقق في هذا المجتمع المساواة بين أعضائه، لأن المبدأ الذي يحكم النظام فيه هو: «من كل حسب طاقاته، ولكل حسب حاجاته». وهذا هو ما يكفل الحرية لأعضاء المجتمع في أن يفعلوا ما يريدون: «إن كل إنسان يستطيع أن يفعل شيئاً معيناً اليوم وشيئاً آخر غداً. أن يمارس الصيد في الصباح؛ ويرعى الماشية في المساء... دون أن يصبح قناصاً أو راعياً»[2]. وهكذا، ينتهي الاغتراب، وتبدأ فترة الحرية الفردية، وتتحقق في المجتمع إدارة ديمقراطية، حيث إن مهام الإدارة ستصبح بسيطة للغاية، فيكون من اليسير على كل فرد أن يقوم بها فالعامل يستطيع أن يمارس الإدارة، وأن يقوم بدور الرئيس والمرؤس وعن طريق هذه الإدارة الذاتية فقط، تنهض السلطة العامة على الأسس الحقيقية وبذلك تذوي الدولة[3].

---

(١) Bottomore and Maximilien. (eds) **Karl Marx Selected Writings in Sociology and Social Philosophy.** (Rubel, Belican Book. 1963) P 39.

(٢) Lenin, the State and revolution in **Esentials of Lenin.** (Moscow. Progress Publications, 1947) P.P. 164 - 78.

(٣) Lipset, Op. cit, P. 85

وإذا ما انتقلنا إلى دراسة موقف «لينين Lenin» من مسألة البيروقراطية، سنلاحظ أنه اتفق مع ماركس اتفاقاً يكاد أن يكون كاملاً، وإن كان قد حاول أن يضيف إليه بعض العناصر الجديدة، وأن يطور بعض جوانبه، حيث اعتقد لينين أن البيروقراطية ستشهد انهياراً تدريجياً عندما تتأسس ديكتاتورية البروليتاريا، لأن الصراع ضد البيروقراطية سيكون من المهام الرئيسية للثورة. ولقد حدد لينين خطوات هذه الصراع في دراسته عن «الثورة والدولة» على النحو التالي:

أولاً: من الضروري أن يتوافر لدى موظفي الخدمة المدنية اللياقة والقدرات اللازمة، بحيث يمكن إلغاء بعض الوظائف.

وثانياً: أن يهبط مرتب موظف الخدمة المدنيه إلى مستوى أجر العامل العادي.

ثالثاً: وأخيراً أن نخلق الظروف التي تمكن الأفراد في الدولة من تبادل مهمة القيام بأعمال الرقابة والمحاسبة بعد تبسيطهما إلى أبعد حد(١).

واكتسبت كتابات لينين أهمية خاصة بعد ثورة عام ١٩١٧ حين دفعته ظروف المجتمع إلى إضافة صورة واقعية للبيروقراطية، على ... كان يبدو غير ملائم تماماً للإطار الذي قدمه ماركس. فالجهاز البيروقراطي لم يظهر أية علامة من علامات الانهيار، ولكنه على العكس من ذلك أخذ يزداد نمواً وتعقيداً بصورة واضحة(٢). ويفسر لينين هذه الظاهرة بأنها تشير إلى عدم نضوج الاشتراكية، كما يبدو ذلك في كثير من الظروف القائمة، فعلاقات الإنتاج بين العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة، لا يمكن وصفها بأنها أصبحت اشتراكية تماماً، هذا بالإضافة إلى العقلية الإقطاعية التي سادت المجتمع خلال هذه الفترة التاريخية. إلا أن لينين يعتقد أن التخلص من ذلك كله سوف يتحقق بصورة آلية حينما يصل المجتمع إلى مرحلة النمو

---

(١) Lenin, Loc. cit.

(٢) See, Essentials of Lenin, p. 178.

الاقتصادي، ذلك أن ازدهار يحركة التصنيع من شأنه أن يخلق أسساً موضوعية يمكن الاعتماد عليها في القضاء على البيروقراطية. ومن الجدير بالذكر أن «بوخارين Bukharin»، وهو أحد الثوريين الماركسيين، وقد اقترب في تفكيره إلى حد ملحوظ من لينين. حيث ركز في معالجته لمشكلات البيروقراطية على قانون ميشيلز الحديدي للأوليجاركية، وحاول أن يفند آراء أولئك الذين انتقدوا الاتجاهات الأوليجار كية في النظام السوفيتي، ومن ثم أرجع التحول الملحوظ نحو البيروقراطية إلى الصعوبات العديدة التي واجهت النظام خلال فترة التحول من الرأسمالية إلى الاشتراكية. غير أن بوخارين كان على ثقة كاملة في تلقائية حركة الجماهير، واعتقد أيضاً أن القضاء على البيروقراطية سوف يكون ممكناً حينما ينتشر التعليم، وتتحسن الأوضاع الاقتصادية لأفراد المجتمع[١].

والواقع أن معظم الماركسيين السوفييت يتبنون آراء «تروتسكي Trotsky» الذي كتب عن البيروقراطية حينما وصلت إلى أوج ازدهارها في عهد ديكتاتورية ستالين، وعندما أصبح محتماً أن يتخذ التوفيق بين النظرية والواقع شكلاً جديداً إلى حد ما. ويرى تروتسكي أن ازدياد سيطرة البيروقراطية السوفيتية ونموها المحلوظ، على نحو خلق منها جماعة ذات نفوذ خاص، لا يفسر بمجرد عدم نضوج الاشتراكية، ونمو قوى الإنتاج نمواً غير ملائم. ويرجع ذلك إلى أن مساوىء التنظيم البيروقراطية ذات جذور عميقة، وإن كانت قد ظهرت بصورة غير واضحة في السنوات الأولى التي أعقبت الثورة. والفكرة الرئيسية أن قيام الاشتراكية في دولة واحدة فقط مسألة غير ممكنة، خاصة إذا كانت هذه الدولة زراعية، ومرد ذلك إلى أن البناء الاقتصادي للمجتمع، وضعف مستوى التصنيع فيه، لا يسمحان بظهور بناء علوي سياسي اشتراكي. إلا أن ذلك لا يعني أن الثورة الروسية لم تبلغ مرحلة النضج، بل هذه حقيقة تؤكد حتمية استمرار

(١) Wolin, S. Perpectives on Lenis's Organizational Theory. In Alex Simirenko (ed). Soviet Sociology. (London: Routledge adn Kegan Paul. 1967) P 100.

الثورة في أقطار أخرى كثيرة، وبخاصة تلك التي انتشرت فيها الصناعة، وبذلك تتحول الثورة الروسية تحولاً مباشراً إلى ثورة بروليتارية عالمية(١).
ولقد أغفل لينين مبكراً منذ عام ١٩١٧ هذه النظرية الهامة التي تؤكد استمرار الثورة، وكان ذلك سبباً في ازدهار البيروقراطية بدلاً من تلاشيها، فطالما أن خطر الثورة المضادة قد انتهى، فإن الجهد من أجل فرض نظام قانوني سياسي على أسس مادية غير ملائمة لا بد أن يؤدي إلى إيجاد هيئة ذات نفوذ خاص، هي التي نصفها بالبيروقراطية، والتي تقوم على ظروف اقتصادية مليئة بالصعوبات والتناقضات.

والحقيقة أن تروتسكي قد أدرك بوضوح أن مشكلة نمو البيروقراطية في أنها لا تتخذ فقط مظهر النمو الكمي. فهناك بالضرورة شيء أكثر من مجرد ازدياد أبعاد التسلسل الإداري. ذلك أن البيروقراطية تحدث تغيراً كيفياً، حينما تحاول أن تبتعد عن أسسها البروليتارية، وأن تتخلص منها. وعلى الرغم من أن لينين قد احتفظ بخاصية مميزة البيروقراطية بوصفها وسيلة يعتمد عليها الإنسان في تحقيق أهدافه، فإنها لم تظل هكذا في عهد ستالين، حيث اختفى التميز بين بيروقراطية الحزب، وبيروقراطية الدولة وفقد المواطنون السوفيت استقلالهم الذاتي تماماً، نتيجة انتقال السلطة كلها من أيدي العمال إلى جهاز الحزب، ثم تركزها بصفة نهائية في ستالين.

وبالرغم من سيادة البيروقراطية، والصورة الطائفية التي اكتسبتها، فإن تروتسكي لا يعتقد أن البيروقراطيين السوفيت قد كونوا طبقة اجتماعية جديدة، فهو ينتقد كل من يعتبر النظام السوفيتي شكلاً جديداً للدولة الرأسمالية، وبخاصة بعض الباحثين من أمثال «ريزي Rizzi» و «ديجلاس Digilas»، الذين تحدثوا عن «الطبقة الجديدة» لكي يشيروا إلى نظام يختلف تماماً عن الاشتراكية والرأسمالية. ولقد بنى تروتسكي انتقاداته على أساس موقف ماركس الذي أكد أن الطبقة الاجتماعية مرتبطة بنظام الإنتاج،

(١) Deutsher, Isaac Leon Trotsky as a Historian and Sociologist of Revolution, In Simirenko, Op cit, P.P. 151 - 166.

وأن سيادة طبقة على أخرى، هي في جوهرها سيادة اقتصادية، تنعكس في المجالات القانونية، والسياسية، والأيديولوجية. في ضوء ذلك يمكن أن نعتبر البيروقراطية السوفيتية طبقة اقتصادية، لأنها لا تمارس سوى سيادة سياسية فقط، طالما أن أسسها الاقتصادية ضعيفة جداً. فإذا كان البيروقراطيين السوفيت يقومون بمهمة توزيع الدخل، فإن ذلك لا يعني أنهم يتولون تنظيم الإنتاج، وأن البيروقراطية تؤدي وظيفة عضوية في العملية الإنتاجية. تلك هي الحقيقة التي تجعل موقفهم غير مستقر، كما تجعل سيادتهم وسيطرتهم زائفة. ولذلك كله كان تروتسكي متفائلاً جداً بمستقبل البيروقراطية، فزيادة حجمها يحمل في طياته بذور فنائها. لقد بدأت التعارضات والتناقضات تظهر داخل البناء البيروقراطي ذاته. وسوف تبلغ إمكانيات القضاء على البيروقراطية كمالها، عندما يزداد الوعي الاقتصادي والثقافي للجماهير، لذلك يتعين أن يهيء العمال أنفسهم للقيام بثورة جديدة، ثورة ضد النظام القائم فهذا ما يؤكد فكرة «استمرار الثورة».

ومن الضروري أن نشير بعد ذلك إلى أن لينين وتروتسكي قد حاولا تفسير البيروقراطية السوفيتية من خلال الإطار الذي قدمه ماركس، وذلك معناه أن جهودهما لم تكن موجهة نحو دارسة ظاهرة البيروقراطية بالذات، بقدر ما انحصرت في البحث عن طريقة يستطيعان بها التوفيق بين ظروف المجتمع السوفيتي الواقعية، والإطار النظري الذي تنطلق منه تحليلاتهما، وربما تنطبق هذه الملاحظة أيضاً على تحليل ماركس للبيروقراطية، الذي تميز بأنه كان على المستوى الوصفي بالرغم من إشاراته لبعض المشكلات الهامة التي طورها فيبر وتلاميذه بعد ذلك. فحينما حاول ماركس أن يتناول هذه المشكلات في سياق معالجته لبناء المجتمع ككل، كان ينتقي الشواهد، وينظمها بصورة معينة تخدم نظريته العامة، وهذا بدوره جعل تنبؤاته بصدد البيروقراطية غير حقيقية تماماً، مما دفع كثيراً من الماركسيين إلى التركيز على تطويع نظرية ماركس بصورة تجعلها ملائمة لدراسة التحول نحو البيروقراطية في المجتمع السوفيتي، لا الانهيار والزوال الذي كان محور تنبؤات ماركس.

٢ ـ التحليلات السياسة لماكس فيبر:

سوف نعالج دراسات فيبر عن البيروقراطية من زاويتين: الأولى باعتبارها أسهمت مع غيرها من الكتابات الكلاسيكية في تشكيل ما يمكن وصفه بأنه «نظريات كبرى» والثانية أنه حاول أن يصوغ نظرية محددة للبيروقراطية، كانت منطلقاً للدراسات الحديثة التي استعانت بالبحث الأمبيريقي. لكن ذلك لا يجب أن يوحي إلينا بأن فيبر قد وقع في تناقض ظاهر؛ ذلك أن محاولته تطوير نموذج محدد لدراسة البيروقراطية، تنهض على موقفه الأساسي الذي اشترك فيه مع أصحاب النظريات الكبرى، وتمثل في تبني منظور تاريخي شامل، وبذلك كانت صياغته لهذا النموذج محاولة لتطوير أداة ملائمة لإجراء دراسات تاريخية مقارنة حول هذه الظاهرة. وإذن «فلقد كان فيبر مهتماً في دراسته للبيروقراطية بتحليل التغير الذي طرأ على التنظيم الاجتماعي في المجتمع الحديث، فضلاً عن توضيح الخصائص أو المقومات النموذجية للتنظيمات الرسمية التي أصبحت تمثل أكثر أشكال التنظيم شيوعاً في هذا المجتمع. ولذلك فإن كتاباته تعتبر قاعدة لنوعين من الدراسات هما: الدراسات التاريخية التي ترسم التحول الواضح نحو البيروقراطية، والبحوث الأمبيريقية التي تدرس أبعاد التنظيمات وخصائصها البنائية»[١].

---

(١) International Ensyclopedia of the Social Sciences. Vol II, 1968 «Organizations».

يذهب كل من مارش J. March وسيمون H. Simon إلى أن «كتابات فيبر تنتمي للنظريات الكلاسيكية عن التنظيم أكثر من ارتباطها بالدراسات الحديثة التي تهتم قبل أي شيء آخر بتحليل الدوافع التنظيمية. ويتضح ذلك من اهتمامات فيبر التي تتناول: ١ ـ تحديد خصائص «الوحدة» التي اعتبرها بيروقراطية و٢ ـ وصف تطور هذا التنظيم وأسبابه و٣ ـ تحديد معالم التغيرات الاجتماعية المصاحبة له و٤ ـ قدرة هذا التنظيم على إنجاز أهدافه. وهذا الاهتمام الأخير يميز كتابات فيبر عن غيرها، لأنه اهتم بوضيح كفاءة البيروقراطية في مواجهة المشكلات المعقدة التي تظهر في الإدارة الحديثة. ولعل ما يربط تحليلات فيبر بالدرسات الإدارية المبكرة التي تمثلها أعمال يورفيك Urwick وجيلك Gulick أنه اعتبر البيروقراطية وسيلة للتوافق تعتمد على استخدام المهارات الفنية، أكثر من اهتمامه بالجوانب السلوكية المختلفة». March and Simon, Organizations, P. 36. وواضح أنهما يفهمان النظريات الكلاسيكية بمعنى مختلف عما نقصده من النظريات الكبرى.

وعلى أية حال، فإن فهم موقف فيبر لا يتيسر إلا من خلال السياق العام لأفكاره السياسية والاجتماعية، فنظراً لأهمية البيروقراطية في الحياة الحديثة، اعتبرها فيبر جوهر نظريته عن المجتمع. ومع أنه قد ركز دراسته حول أسس التنظيم البيروقراطي الحكومي، إلا أن المبادىء التي طورها تصلح لتحليل التنظيمات الرسمية المعقدة بصفة عامة، فالتساؤل الرئيسي الذي حاول أن يجيب عنه هو: ما هي الأسس التي ترتكز عليها الإدارة الرشيدة عموماً؟ ولقد جاءت إجابته متمثلة في نظرية شاملة عن بناء البيروقراطية وخصائصها المثالية، وآثارها التاريخية المقارنة(١).

وترتكز تحليلات فيبر للبيروقراطية على تصوره لطبيعة علاقات القوة في المجتمع، فهو يعرف «القوة Power» بأنها «قدرة شخص معين، وإمكانياته، في فرض إرادته على سلوك الأشخاص الآخرين»(٢). لكن القوة بصفة عامة، ليست محور اهتمامه في هذا الصدد، بل إن هناك نموذجاً بالذات لعلاقة القوة يجب أن نهتم به ذلك هو الذي نطلق عليه مصطلح «السلطة»، وهي علاقة القوة بين الحاكم والأفراد، حين يمارس الحاكم القوة باعتبارها حقاً مشروعاً له، كما يعتقد الأفراد أن من واجبهم طاعة الحاكم، والامتثال لأوامره. وإذن، فالسلطة تعتمد على مجموعة من المعتقدات التي تجعل ممارسة القوة شرعية في نظرية كل من الحكام والأفراد، ومن ثم تصبح مسؤولة عن الاستقرار النسبي لأنساق السلطة المختلفة. كما أن ممارسة السلطة على أعداد كبيرة من الأفراد، تقتضي وجود هيئة إدارية قادرة على تنفيذ الأوامر، وتحقيق الصلة الدائمة بين الرؤساء والمرؤسين. وهكذا حاول فيبر أن يصنف نماذج السلطة وفقاً لمعيارين هما: الاعتقاد في شرعية السلطة، ووجود الجهاز الإداري الملائم.

---

(١) Bendix, R. **Max Weber: An Intellectual Portrait.** (N.Y; Doubleday, 1960) P. 293.

(٢) Weber, M. **the Theory of Social and Economic Organization.** (Henderson and Parsons. Trans.) (Glencoe III: Free Press, 1947) P. 189.

ولقد ميز فيبر بين ثلاثة نماذج مثالية للسلطة تعتمد على تصورات مختلفة للشرعية، وتنظيمات إدارية متباينة تصاحب كلاً منها. أما النموذج الأول فهو السلطة الملهمة «الكاريزمية Charismatic Authority» التي تقوم على الولاء المطلق لقدسية معينة استثنائية مثل البطولة، أو نموذج من نماذج الشخصية يحتذي لما لديه من مثل وقيم، أو بسبب نظام ابتدعه أحد الزعماء. ومن أمثلة هذا النموذج للسلطة بعض الزعماء أو القادة الروحيين مثل غندي وهتلر(١). فالقائد الملهم سواء كان نبياً، أو بطلاً، أو فيلسوفاً يقدم من المعجزات، والظواهر الخارقة للعادة، ما يجعل الناس يعتقدون في شخصه، ويمتثلون لسلطانه، ويتميز الجهاز الإداري السائد في ظل هذا النظام بعدم الاستقرار، كما يتألف غالباً من عدد قليل من الأشخاص المقربين للقائد، والذين يقومون بدور الوسطاء بينه وبين الجماهير.

والنموذج الثاني هو «السلطة التقليدية Traditional Authority» التي تستمد شرعيتها من الاعتقاد في مبلغ قوة العادات، والتقاليد، والأعراف السائدة، وشرعية المكانة التي يحتلها أولئك الذين يشغلون الأوضاع الاجتماعية الممثلة للسلطة التقليدية، كما هو الأمر في الملكيات التي لا تزال قائمة. وإذن فالقائد التقليدي يصدر أوامره معتمداً على مكانته الوراثية، وغالباً ما تعبر هذه الأوامر عن رغباته الشخصية، وإن كانت تتسم بالطابع التحكمي، وإن كان ذلك في حدود التقاليد والعادات المقبولة، أما ولاء الأفراد فيرجع إلى احترامهم للمكانة التقليدية. ويتخذ الجهاز الإداري الذي يتولى مهمة ممارسة هذه السلطة شكلين أحدهما وراثي يعتمد على الانتماء القرابي للرئيس الأعلى، والآخر هو الإدارة الإقطاعية، التي تحقق قدراً محدوداً من الاستقلال الذاتي، لأن الولاء للإقطاعي، والارتباط الشخصي به هما أساس تكوين الجهاز الإداري(٢).

---

(١) تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، ترجمة د. محمود عودة، د. محمد الجوهري، محمد علي محمد، السيد الحسيني، مراجعة وتقديم د. عاطف غيث، القاهرة دار المعارف، ١٩٧٠، ص ٢٩٦.

(٢) Weber, Op. cit, P.P. 329 - 333.

وهناك أخيراً «السلطة القانونية Legal Authority» التي تقوم على أساس عقلي رشيد، مصدره الاعتقاد في قواعد أو معايير موضوعية غير شخصية، أي أن هناك اعتقاداً رسمياً في تفوق بناء معين من المعايير القانونية، أياً كان محتوى هذه القواعد. كما أن مصدر هذه السلطة أيضاً تفويض الذين يقبضون على مقاليدها الحق في إصدار أوامرهم بهدف اتباعها والمحافظة عليها. وهكذا ترجع طاعة الأفراد للقانون لا إلى سلطة قائد ملهم، ولا إلى امتثالهم لقائد تقليدي، بل إلى إيمانهم بأن هناك بعض الإجراءات والقواعد الملائمة، التي تحظى بقبول الحكام والأفراد، وهذا النمط العقلي القانوني للسلطة هو الشائع بصفة عامة في المجتمع الغربي الحديث. ويطلق على الجهاز الإداري الذي تعتمد عليه السلطة القانونية مصطلح «البيروقراطية» التي تتميز أيضاً بالاعتماد على القواعد والنظام الرسمي، الذي يحدد طبيعة التسلسل الرئاسي، والحقوق والواجبات الخاصة بكل مركز فيه، وإجراءات التعيين والترقي.. إلخ ومن الواضح أن هذا النموذج للإدارة يفصل تماماً بينها وبين الملكية، فالمكانة فيه لا تعتمد على المولد أو الوراثة، ولكنها تستند بصفة مطلقة إلى معايير رسمية. ولقد تتبع فيبر الأصول التاريخية لنشأة البيروقراطية، وخلص من تحليله إلى وجود اتجاه حتمي نحو التحول البيروقراطي في العالم الحديث.

ويؤكد فيبر أن هذه النماذج لا يمكن أن تتحقق كاملة في الواقع، لأن أنساق السلطة الواقعية غالباً ما تضم عناصر مختلطة من النماذج الثلاثة وإذن فالفائدة التي يحققها هذا التصنيف أنه أداة تحليلية يعتمد عليها الباحث في إدراك التداخل بين نماذج السلطة في الواقع، في ضوء تحليل أوجه التعارض بين ما هو مثالي، وبين ما هو واقعي. ويذهب فيبر إلى أنه برغم وجود الإدارة البيروقراطية في الماضي بصور مختلفة، فإن انتشارها على نطاق واسع وكنموذج متميز للتنظيم، كان مصاحباً لظهور الدولة الحديثة، التي تمثل الصورة الحقيقية لسيادة القانون. ولم يقتصر التحول البيروقراطي على أجهزة الدولة فقط، بل أنه ظهر بصورة طاغية في كافة المجالات الدينية، والتعليمية، والاقتصادية. ولقد حدث ذلك استجابة لظروف تاريخية

معينة أهمها: ظهور اقتصاد النقود، وزوال نظام العبودية، وكبر حجم المجتمعات، وتعقد المهام الإدارية. ونمو الرأسمالية، يضاف إلى ذلك تفوق الإدارة البيروقراطية فنياً على غيرها من أنماط الإدارة: «فالسبب الرئيسي لتقدم التنظيم البيروقراطي هو دائماً تفوقه الفني، وكفاءته إذا قورن بغيره من الأجهزة الإدارية»(١). ويرجع هذا التفوق الفني إلى الأسس العقلية الرشيدة، والقواعد والإجراءات المحددة، التي تحكم نطاق العمل في التنظيمات البيروقراطية(٢).

واهتم فيبر بعد ذلك بدراسة نتائج التقدم الملحوظ في العقلانية بالنسبة للحرية الشخصية للأفراد، فذهب إلى أن «أكثر نتائج تغير الظروف التنظيمية وضوحاً هي تحديد نطاق حرية الأفراد، والحد من تلقائية سلوكهم، وفقدانهم القدرة على فهم حقيقة أنشطتهم، إذا ما حاولوا تحديد علاقتها ببناء التنظيم ككل. بل ربما أمكن القول بأن ظهور البيروقراطية الحديثة قد عمل على ظهور أنماط جديدة للشخصية، تلتزم إلى حد بعيد بالنظام الرتيب، والأدوار الرسمية منها شخصيات: الخبير الفني، والموظف الإداري، واختفت شخصية العامل المبتكر التي عرفت قبل ظهور هذا النموذج للتنظيم»(٣).

على أن فيبر قد استخدم مصطلح «التحول نحو البيروقراطية استخداماً أوسع نطاقاً من ذلك، إذ أن هذا التحول مرتبط بظهور أنماط للسلوك والتفكير تشيع في كافة مجالات الحياة الاجتماعية، نتيجة انتشار النزعة العقلية، تلك التي تشير إلى الإحاطة النظرية بأبعاد الواقع من خلال مفاهيم محددة ومجردة، والتوجيه المنظم نحو تحقيق هدف أو غاية معينة بعد دراسة كافة الوسائل الممكنة والمفاضلة بينها. ومن نتائج هذا التصور

---

(١) Certh, H. and C. Wright Mills. (eds and Trans). **From Max Weber Essays in Sociology.** (Oxford; University Press, N.Y, 1959) P.P. 221 - 4.

(٢) Ibid, P. 291.

(٣) Loc. cit.

للعقلانية، ازدهار العلم، وازدياد الاعتماد عليه كنسق فكري يوجه السلوك والعمل، بدلاً من الاعتماد على التفسيرات والقيم والأفكار الغيبية والميتافيزيقية.

وهكذا ينتقل فيبر مباشرة إلى دراسة حركة التاريخ، والاتجاه العام نحو العقلانية أو الرشد. أما الفكرة المحورية وراء تحليله التاريخي، فهي تتمثل في الصراع بين الإلهام، الذي يشير إلى ابتكار أو تجديد نتيجة قوى تلقائية تظهر في المجتمع وتتحكم في مساره، وبين الروتين أو النظام الدقيق القائم على أسس معروفة وخطة محددة من قبل. فليس من شك أن القيادة الملهمة قوة ثورية في العملية التاريخية، تبدو وظيفتها واضحة حينما يشهد المجتمع فترات حرجة، تبلغ فيها النظم الاجتماعية القائمة أعلى مراحل الجمود، حينئذ يفتح الإلهام آفاقاً جديدة، ويخلق نظرة مبتكرة للحياة. غير أن ذلك لا يعني أن قوة الإلهام سوف تنتصر على التنظيم العقلي للحياة الاجتماعية، «فالكاريزما سوف تستحيل هي الأخرى إلى روتين»[1]. حينما ينتهي عهد القائد الملهم، فلا يجد خلفاؤه غير تأكيد النظام والالتزام بالقواعد العقلية. وهنا بالذات يتدعم التنظيم البيروقراطي، الذي يصبح البديل الوحيد للأسلوب التلقائي في الأداء ويتسع نطاق الاعتماد عليه نتيجة تفوقه وجدارته. وهكذا تنتصر البيروقراطية في النهاية لأنها المظهر الأساسي للنزعة العقلية السائدة في الحضارة الغربية عموماً[2].

والواقع أن هذا التقدم في الاتجاه العقلي الذي ترتب عليه تحطيم الأفكار الميتافيزيقية، والقضاء على الاعتقاد في القوى الغيبية، لم يحدث دون تكلفة اجتماعية وإنسانية. حقيقة أنه أتاح للإنسان فرصة المعرفة المنظمة بعالم الظواهر، لكنه لم يقدم له قيماً روحية بديلة عن تلك التي قضى عليها. كما كان من نتائجه السلبية نقص الحرية الفردية، وتهديد النظم الديمقراطية في المجتمعات الغربية. فالسلوك الفردي أصبح ملتزماً

(١) Ibid, P. 70.

(٢) Bendix, Op. cit; P. 490.

بقوالب جامدة، طالما أنه يجب أن يتوافر في أعضاء التنظيمات البيروقراطية: الموضوعية، والخبرة الفنية، والامتثال للرئاسة، والتوافق مع القواعد الرسمية. وهذا يعني أن الأفراد سوف يتخلون عن آرائهم الشخصية، ورغباتهم الخاصة حينما يستشعرون تعارضاً بينها وبين ظروف العمل في التنظيمات الحديثة. والظاهرة الجديرة بالاهتمام في رأي فيبر، إن السلوك النظامي يفرض فرضاً على الأعضاء العاديين في التنظيم البيروقراطي، ذلك أن الذين يشغلون مراكز رئاسية هم أولئك الذين حققوا مكانة سياسية في المجتمع بصفة عامة، ومن ثم يتحررون من هذه القيود ويتجه نشاطهم نحو الصراع من أجل القوة، وهذا بدوره يجعل الجهاز البيروقراطي أداة يستخدمها قلة من الأفراد. غير أن فيبر يعود ثانية إلى تأكيد الطابع المثالي لهذه التصورات، فالنماذج التي مها للسلطة لا تصور ما يحدث في الواقع تماماً. إذ إن مركز القوة الذي يشغله عضو التنظيم البيروقراطي قائم على أساس معرفته الفنية المتخصصة بالتفاصيل الدقي لعمله، وهذا هو مصدر الصراع بينه، وبين أولئك الذين يشغلون أوضاعاً رئاسية بحكم نفوذهم السياسي، والذين تنقصهم الخبرة الفنية بنظم الإدارة التي تتزايد حجماً وتعقيداً باستمرار. وهكذا يفقد هؤلاء الرؤساء القدرة على السيطرة الكاملة على أنشطة التنظيم، طالما أن البيروقراطية قد أحاطت نفسها بطقوس وممارسات جعلتها نسقاً مغلقاً على ذاته(١).

وينقلنا تحليل فيبر هذا إلى التركيز على علاقة التحول نحو البيروقراطية بالديمقراطية على المستوى المجتمعي. فإذا كانت البيروقراطية تعتمد في اختيار أعضائها على مجموعة معايير موضوعية مثل التعليم والخبرة الفنية، فإن ذلك من شأنه أن يخلق مستويات اجتماعية متباينة داخل التنظيم ذاته، وتناقضات بين الأعضاء الذين يشغلون مراكزهم بالاعتماد على مؤهلاتهم الخاصة، وبين الذين يشغلون أوضاعاً معينة في التنظيم بحكم مكانتهم الاقتصادية أو السياسية أو انتماءاتهم الخاصة في المجتمع. كما أن

(١) Gerth and Mills. Op. cit, P. 91.

اعتماد البيروقراطية على قواعد غير شخصية، وممارسة السلطة على أساسها، قد يحقق قدراً من المساواة بين الأفراد، لكنه لا يخلو من نتائج عكسية. فالتأكيد على التعليم، يعني اقتصار عضوية التنظيم على من لديهم إمكانيات مادية تمكنهم من إجراء دراسات تستغرق وقتاً طويلاً، لكي يحصلون على فرصة مناسبة داخل هذه التنظيمات. وإذن فنمو البيروقراطية، قد يترتب عليه القضاء على تكافؤ الفرص، أو أن النظام القانوني الرسمي قد يحدث تأثيراً سلبياً فيما يتعلق بتحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمع[١]. والحقيقة أن فيبر حينما تناول علاقة الديمقراطية بالتطور الحديث في التنظيمات البيروقراطية، اقترب من التصور الماركسي للإدارة في المجتمع الشيوعي، فهو يعتقد أن هذا التطور سوف يقلل من فرص الديمقراطية الداخلية. ذلك أن الإدارة الديمقراطية يجب أن تتيح لكل أعضاء التنظيم فرصة القيام بالمهام الإدارية المختلفة كذلك يتعين أن تنحصر القوة التي يحصل عليها الأعضاء في أضيق نطاق ممكن، ولا شك أن هذا النظام الإداري لا يتحقق سوى في الجماعات الصغيرة التي يتساوى أعضاؤها في المكانة الاجتماعية، وتكون المهام الإدارية بسيطة للغاية، ومستقرة نسبياً.

وعلى أية حال، فإن فيبر برغم إشاراته المتكررة للنتائج السلبية التي ستصاحب التحول نحو البيروقراطية، وبخاصة فيما يتعلق بالديمقراطية والحرية الفردية، كان على وعي تام بألا يصوغ أفكاره في صورة تأكيدات أو حتمية عن سيادة البيروقراطية في المستقبل. فالبناء البيروقراطي ينطوي على عنصرين متصارعين: أحدهما يشجع تطوره وتقدمه، والآخر يعوق هذا التطور، ويحول دون تفاقمه. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن استمرار البيروقراطية كأداة تحقق أهداف معينة، وتخدم أصحابها الحقيقيين، أو تجاوزها لهذا الدور أمر يعتمد على كثير من القوى الخارجية والظروف المحيطة بها في بناء اجتماعي له طابع خاص. وذلك هو ما جعل موقف فيبر من مسألة البيروقراطية متميزاً عن الكتابات السابقة، التي اعتبرتها نسقاً

(١) Gerth and Mills, Op. cit, P 224.

للسيادة السياسية، وهو يؤكد في هذا الصدد أن: «الطابع غير الشخصي للجهاز البيروقراطي، ونظامه العقلي من العوامل التي تجعله قادراً على أداء وظائفه في أشد الظروف تنوعاً، وبالنسبة لأغراض سياسية واقتصادية متعددة... فالتنظيم البيروقراطي ـ على عكس النظم الإقطاعية القائمة على الولاء الشخصي ـ يستطيع أن يقوم بوظائفه الحقيقية في خدمة أولئك الذين يعرفون كيف يراقبونه بطريقة محكمة»[١].

٣ ـ البيروقراطية والأوليجاركية عند روبرت ميشيلز:

استخدم اصطلاح البيروقراطية في الكتابات السياسية للإشارة إلى فكرة إساءة استعمال القوة، وذلك باعتبار أن أعضاء التنظيم البيروقراطي لديهم قدر من القوة يتعدى النطاق المحدود لوظائفهم الرسمية. ولقد دفع هذا التصور السياسي للبيروقراطية عدداً من الدارسين إلى المبالغة في تأكيد الاتجاهات الأوليجاركية للتنظيمات، طالما أنهم يحللونها في ضوء فكرتي السيادة والقوة. وإذا كان فيبر قد اهتم في المحل الأول بدراسة أثر التنظيمات البيروقراطية في البناء السياسي للمجتمع ككل، فإن روبرت ميشيلز قد ركز تحليله حول العمليات السياسية داخل التنظيمات الكبرى ذاتها. حيث حاول أن يعيد بناء منهج ماركس من جديد، لكي يؤكد الحاجة إلى مدخل أكثر شمولاً، ذلك أن النظرة المكتملة للأشياء، تنتج عن فعل قوى متعددة ذات طبيعة متباينة. فلا شك أن النمو الاقتصادي عامل رئيسي في التغير الاجتماعي، لكني ما أغفله ماركس هو أن هناك قوى أخرى تجعل تحقيق الديمقراطية والاشتراكية على النحو الذي تصوره أمر بالغ الصعوبة. وتتألف هذه القوى، فيما يرى ميشيلز، من «١ ـ طبيعة الكائن الإنساني و٢ ـ طبيعة الصراع السياسي و٣ ـ طبيعة التنظيم، ... وأول نتائج هذه القوى أن الديمقراطية تحمل بين جوانبها الأوليجاركية»، تلك هي القضية الأساسية التي طورها ميشيلز في مؤلفه الكلاسيكي: «الأحزاب

---

(١) Ibid, P 221

السياسية»[1]. وهكذا يؤكد ميشيلز صدق نظرية ميكيافيلي فيما يتعلق بسيادة الصفوة، وضآلة فرص الديمقراطية، وصعوبة وجود مجتمع غير منقسم إلى طبقات في العالم الحديث[2].

وباختصار، انتهى ميشيلز إلى تأكيد «القانون الحديدي للأوليجاركية Iron Law of oligarchy»، ذلك «أن كافة التنظيمات الكبرى الحديثة، سواء أكانت أحزاباً سياسية أو نقابات أو غير ذلك تكشف عن اتجاه أوليجاركي واضح، وهو الذي يحدث التغير في البناء التنظيمي الذي يظهر استقراراً ملحوظاً، ونتيجة لذلك يمكن القول إن كل تنظيم لا بد أن ينقسم إلى أقلية تشغل أوضاع الرئاسة والتوجيه، وأغلبية تخضع لحكم هذه الأقلية»[3].

---

(١) Michels, R. Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchic Tendency of Modern Democracy. (N.Y: Dover publications, Inc, 1959). P. VII.

(٢) يعتبر كل من ميشيلز وموسكا وباريتو من أظهر من تبنوا صياغات ميكيافيلي السياسية. والفكرة الرئيسية التي تدور حولها هذه الصياغة أن البناء السياسي للمجتمع يمثل ثنائية بين الصفوة Elite والجماهير Masses، ولذلك فإن وظيفة علم السياسة هي دراسة بناء الصفوة في المجتمع وتحليل علاقاتها بالجماهير، باعتبارها الأقلية الحاكمة التي تفرض سيادتها. والصفوة تمارس حكمها على أساس القوة، حتى وإن كانت غير ظاهرة، كما تحاول أن تصطنع أيديولوجيات خاصة بها، تحجب دوافعها الحقيقية، المتمثلة في السعي وراء تحقيق المصلحة الخاصة، ومن ثم فهي تحاول أن تبرر سيطرتها بتأكيد الصالح العام. وتعتمد درجة استغلال الجماهير على مدى الاتساق بين مصالح الصفوة والمصلحة العامة للمجتمع السياسي ككل. وقد يحدث صراع داخل الصفوة نتيجة تعدد مراكز القوة الذاتية، وحينئذ تحاول أن تكسب تأييد الجماهير، مما يترتب عليه ظهور نظام يقوم على ممارسة السلطة الجماعية، لكن ذلك لا يحقق الديمقراطية الحقيقية القائمة على المشاركة الفعلية للجماهير في اتخاذ القرارات السياسية. وعندما ندرس الانقسام الداخلي للصفوة في ضوء التغير الاجتماعي نلاحظ أنه لا توجد صفوة حاكمة تستطيع الاستمرار في السيادة طالما أن لديها نزوع نحو الارستقراطية، يوازي الاتجاه نحو الديمقراطية الشكلية وذلك هو سبب ما يعرف بدورة الصفوة Circulation of Elite انظر.

Zeitlin, Ideology and the Development of Sociological Theory (New Delhi, Prentice - Hall, 1969) P.P. 159, 195, 218.

(٣) Michels, Op. cit, P. 31.

ولكي يدلل على صدق هذا القانون درس البناء الداخلي للحزب الاشتراكي الألماني الذي يفترض أن يكون تنظيمه قائماً على أسس ديمقراطية أكثر من أي تنظيم آخر ولقد خلص ميشيلز إلى نتيجة مؤداها: أن النظام المتبع في هذا الحزب يتسم بالأوليجاركية، فالديمقراطية شعار لا وجود له واقعياً، يتردد فقط في القواعد واللوائح التنظيمية المدونة. وهكذا لا تتيح التنظيمات الكبرى التي تعتمد على البيروقراطية فرصة تحقق الديمقراطية الداخلية. وربما يمكن أن نرجع ذلك إلى سببين رئيسيين: فالديمقراطية الحقيقية تعني المشاركة الفعلية من جانب أعضاء التنظيم في العملية السياسية المتمثلة في صياغة سياسته، والإشراف على تنفيذها. ولا شك أن ذلك أمر غير واقعي، بل يكاد يكون مستحيلاً إذا أخذنا في اعتبارنا التزايد الهائل في أعداد من يشغلون وظائف إدارية وكتابية تتصل بالأعمال الروتينية في التنظيمات. ويقول ميشيلز: «إن لويس بلانك Louis Blanc» قد أدرك هذه الحقيقة في مناقشته لآراء «برودون Proudhon» حين تساءل: هل يمكن لأربعة وثلاثين مليوناً من البشر - تعداد فرنسا في ذلك الوقت - أن يباشروا أمورهم بأنفسهم دون أن يكون لهم ممثلون؟ إن ما يصدق على الدولة يصدق كذلك على التنظيمات الحديثة، فتضخم حجم الذين ينتمون إلى الحزب الاشتراكي يجعل المناقشة المباشرة، والتنفيذ الفوري أموراً غير ممكنة، إذ أن عدد أعضاء الحزب في برلين فقط يزيد عن تسعين ألفاً»[1]. أما السبب الثاني فهو تعقد المشكلات التنظيمية، وحاجتها إلى خبرة فنية متخصصة، وتدريب راق على نظم الإدارة، واتخاذ القرارات الأمر الذي لا يتوافر إلا لدى عدد قليل من أعضاء التنظيم الذين يشغلون مراكز إدارية وفنية عالية. يضاف إلى ذلك كله حقيقة أخرى هي أن الخصائص البنائية للتنظيمات تدعم مراكز القوة، وانحصارها بين مجموعة قليلة من القادة. فالتسلسل الرئاسي، وسهولة الاتصال على مستوى قمة التنظيم، وتوفر المعلومات والبيانات ومناقشة الأمور الخاصة بسياسة التنظيم الداخلية

---

(١) Michels. Op cit. P 25

والخارجية، في المستويات الإدارية العليا فقط، تعتبر من العوالم الهامة التي تجعل القائد مستقراً في مركز القوة الذي يشغله خاصة وأنه سوف يستخدم كل هذه الإمكانيات وغيرها للقضاء على أية محاولة تظهر لمنافسته أو التمرد عليه كما أنه يكتسب بالتدريج كثيراً من المهارات السياسية بحكم وظيفته. وإذن، فالأوضاع التي يشغلها القادة تعمل على إيجاد نظام سياسي داخلي يقوم على حكم الأقلية، ويؤدي إلى اغتراب بقية أعضاء التنظيم عن العملية السياسية. وربما يذهب البعض إلى أن الأوليجاركية لا تعني بالضرورة استغلال العامة من أجل الصالح الخاص للصفوة، طالما أن كل تنظيم يتطلب وجود قيادة رشيدة قادرة تستطيع أن تثبت مكانتها وسط التنافس والصراع الذي يحيط بالتنظيمات الحديثة، ولذلك فإن هذه القيادة قد تضع في اعتبارها مصالح الأغلبية التي مكنتها من الوصول إلى مركز القوة. لكن ميشيلز يعتقد أن هذه فكرة بالغة السذاجة، فعندما يصل هؤلاء الرؤساء إلى مراكزهم، يصبحون بالضرورة جزءاً متكاملاً من الصفوة، التي تهتم، قبل أي شيء آخر، بالمحافظة على سيادتها، ولو اقتضى الأمر إهمال مصالح التنظيم ككل، بل يؤكد ميشيلز أن هذه النزعة المحافظة تظهر عند قادة الأحزاب الاشتراكية، تلك التي نعتقد خطأ أنها لا تضم سوى العمال، بينما هي تخفي سيطرة الصفوة، وراء الالتزام الكامل بقواعد التنظيم البيروقراطي باعتبارها تحقق أكبر قدر من الاستقرار والنظام هذا فضلاً عن بعض السمات النفسية الاجتماعية التي تدعم هذا الموقف. فالقائد حينما يحقق هيبة وشهرة، وعندما يتعود على أسلوب معين في الحياة، لا يستطيع أن يتخلى بسهولة عن ذلك. ومما هو مألوف لدينا جميعاً أن أولئك الذين حققوا مكانة عالية في التنظيمات، بعد أن كانوا يشغلون أوضاعاً وظيفية دنيا، عادة ما يكونون أكثر خوفاً من فقدان مركز نفوذهم، وأشد حرصاً على المحافظة عليه قبل أي عمل آخر. كما أن ممارسة السلطة تغير من السمات النفسية للقادة، ويبدو ذلك واضحاً في محاولتهم إثبات ذواتهم، وتأكيد عظمتهم وتفردهم. وهكذا يتفق ميشيلز، مع باريتو وموسكا، في صياغة قضاياه العامة حول حتمية الأوليجاركية بناء على تصوره للطبيعة الإنسانية. والشيء

الغريب حقاً أن ميشيلز يعتقد أن أفكاره تكمل التصور الماركسي الذي يؤكد أن المصالح الاقتصادية هي المحدد الرئيسي للسلوك الإنساني في المجتمع الرأسمالي. فهناك جانب سياسي لهذه الحتمية، نفسر على أساسه نزوع قيادة التنظيمات نحو المحافظة على قوتها وتدعيم مكانتها، لا بسبب المصالح الاقتصادية وحدها، بل من أجل الهيبة والقوة كذلك[1].

والواقع أن ميشيلز كان مدركاً تماماً للفارق الواضح بين ما يردده الأفراد على المستوى اللفظي، وبين أنماط السلوك الفعلية، وضروب العلاقات التي تنشأ بينهم في الواقع، وذلك بالاستناد إلى دارساته المتعمقة للأيديولوجيات التي تصنعها الأوليجاركية لتبرير مواقفها. فالفكرة التي تكمن خلف هذه الأيديولوجيات، هي تأكيد ضرورة تحقيق الوحدة الداخلية، والانسجام والتوازن من أجل مواجهة الأخطار والتهديدات الخارجية، وإذن لا يمكن أن تسمح الأوليجاركية بظهور أية محاولة من شأنها أن تحدث خللاً في البناء القائم، تفتح ثغرة فيه، قد تكون سبباً في انهياره تماماً. غير أن ذلك لا يمثل سوى موقف «صناعي» تخلقه الصفوة الحاكمة لكي تحافظ على مصالحها الخاصة أطول فترة ممكنة. ومع ذلك فإن هذا الموقف قد يخدع بقية أعضاء التنظيم الذين يشتركون في الترويج والدعاية له. لذلك يتعين أن نميز باستمرار وبوعي كامل، بين السلوك الظاهر أو اللفظي، وبين حقيقة الموقف الاجتماعي السائد في التنظيمات والذي يحض السلوك الفعلي ويشكله.

وعندما ينتقل ميشيلز إلى مناقشة فرص الديمقراطية من مستوى سياسة التنظيم إلى مستوى نظامي أكثر عمومية، لا نجده يقدم نتائج أقل تشاؤماً، فهناك ارتباط وثيق بين هذين المستويين في رأيه. إن انعدام الديمقراطية الداخلية قد عوق إمكانية وجود نظم ديمقراطية على مستوى المجتمع السياسي ككل. حقيقة أنه لم يحدد الميكانيزمات التي تجعل أوليجاركية

---

(1) Ibid, P. 34.

التنظيم تستحيل إلى أوليجاركية على مستوى المجتمع السياسي بصفة عامة، لكنه لم يقدم أية شكوك تتعلق بمستقبل صورتي الديمقراطية والرأسمالية والاشتراكية، فلقد تنبأ قبل قيام الثورة في روسيا بفشل الديمقراطية الاشتراكية، «لأن الثورة سوف تنتهي إلى ديكتاتورية فئة قليلة من القادة، الذين سوف يكونون من الدهاء، ومن القوة، بدرجة كافية تمكنهم من تحقيق السيادة الكاملة تحت راية الاشتراكية»[1]. إن الحركات الديمقراطية في تاريخ المجتمعات تماثل «موجات البحر، التي تظل تتصارع وتتلاطم حتى تستقر عند نقطة معينة، ثم تعاود الحركة من جديد»[2]، ومعنى ذلك أن الشعارات والمثاليات التي ترفعها هذه الحركات، تفقد نقاءها الثوري في اللحظة التي تصبح فيها ذات وجود حقيقي ذلك أنه حينما يتولى ممثلو الشعب حكم الدولة، لا يجدون أمامهم طريقاً آخر لاستمرار حكمهم سوى الأوليجاركية ومع ذلك فإن ميشيلز يتبنى نظرة دورية للتاريخ، إذ أن الأوليجاركية ستظل قائمة لفترة معينة من الزمان حتى يظهر قائد ملهم لديه القوة التي تمكنه من تصفية كافة الضغوط التي تؤثر في التنظيمات والنظم الاجتماعية العديدة في الحياة الحديثة، فيصبح أحد مصادر التغيير الأساسية. وهكذا يتضح لنا أن القانون الحديدي للأوليجاركية قد دفع ميشيلز إلى التخلي عن أفكاره التي كانت تبدو قريبة - إلى حد ما - من الاشتراكية، وأن يجد في «إلهام موسنيلني» مذهباً جديداً يستحق الإعجاب والتقدير[3].

---

(١) Ibid, P. 19.

(٢) Ibid, P. 371.

(٣) Michels, R. First, Lectures in Political Sociology. (Trans by Alfred De Grazis) (N.Y Harper and Row, Publishers, 1965) P. 16.

هذا المؤلف كان في الأصل مجموعة محاضرات ألقاها ميشيلز عن علم الاجتماع السياسي بجامعة روما بعد مرور ستة عشر عاماً من صدور مؤلفه: الأحزاب السياسية لأول مرة عام ١٩٢٧. وقد حاول ميشيلز في هذه المحاضرات أن يدحض تصورات ماركس عن المجتمع وحركة التاريخ، فقدم مجموعة ملاحظات نقدية أشار من بينها إلى أن: «الفيلسوف العربي ابن =

وإذا كان ميشيلز قد اهتم بتحليل مشكلة الديمقراطية الداخلية بصفة خاصة، فإن أفكاره قد مهدت لمناقشة ما يسمى بالديمقراطية الخارجية. أو بعبارة أخرى لقد اهتم عدد من الدارسين الذين اقتفوا الخط الفكري لميشيلز بدراسة أثر التنظيمات البيروقراطية في النسق السياسي الديمقراطي ككل، وكان هذا النوع من الدراسات شائعاً بين عدد من المفكرين الاجتماعيين في بداية هذا القرن روعتهم نتائج التحول الملحوظ نحو البيروقراطية في المجالين السياسي والاقتصادي. ففي المجال الاقتصادي كان تدخل الدولة لتنظيم الأنشطة الاقتصادية، والاتجاه نحو توسيع نطاق اختصاصات الحكومة، هو الذي أدى تدريجياً إلى فشل كثير من المشروعات الحرة، وهدد النظم الديمقراطية في المجال السياسي[1].

وعموماً فإن ميشيلز يؤكد أن حرية البحث والنقد، ومراقبة القادة من العوامل الأساسية التي تدعم الديمقراطية، والتي يمكن غرسها باستمرار في نفوس الجماهير: «ذلك أن تزايد التعليم يتضمن ارتفاعاً مصاحباً في القدرة على ممارسة الضبط... والغاية القصوى من التربية الاجتماعية هي رفع المستوى الفكري للجماهير، حتى تكون لديهم القدرة، في حدود ما هو ممكن، لمقاومة الاتجاهات الأوليجاركية التي قد تظهر في ... الطبقة العاملة». وهكذا يختتم ميشيلز مؤلفه عن الأحزاب السياسية بأن «جوانب النقص التي تنطوي عليها الديمقراطية واضحة، ولكننا يجب ان نعترف بأنها - أي الديمقراطية - كشكل للحياة الاجتماعية لا بد من اختيارها باعتبارها أقل الشرور»[2].

= خلدون، الذي عاش في القرن الرابع عشر، ربما كان أول دارس علمي أكد التصور الاقتصادي للتاريخ».

Ibid, P. 10.

(١) See, Bendix, R, Bureancracy: the Problem and its Setting, American Sociologycal Review, Vol 12, 1947, P.P. 493 - 507. L. Von Mises, Burcaucracy, (New Haven, Yale University Press, 1946) F.H. Hayak. The Road to Serfdom, (Chicago; University Press, 1944) R.Brady, Business as a System of Power (N.Y, Columbia University Press, 1943), Burnham , the Managerial Revolution. (N.Y: the Jhon Day company, Ins, 1941).

(٢) Michels, Political Parties, P. 407.

ثالثاً: المفاهيم الحديثة للبيروقراطية:

هناك سبعة مفاهيم حديثة للبيروقراطية، لم تلغ التصورات القديمة، أو تستعبد المشكلات الكلاسيكية، وإنما حاولت تنميتها وإعادة صياغتها، ومن ثم لنا أن تدرس هذه المفاهيم على أساس تصنيفها وفقاً لارتباطاتها التاريخية والمنطقية بالمفاهيم السابقة. أما المفهوم الأول فهو يتمثل في معالجة البيروقراطية كتنظيم عقلي، حيث كانت المشكلة الرئيسية التي اهتم بها الباحثون بعد فيبر هي فهم العلاقة بين تصوره للعقلانية، والخصائص التي ضمنها نموذجه المثالي للبيروقراطية. ولقد أصبح من المعتاد أن يذهب الكثيرون إلى أنه لا توجد علاقة ضرورية بين الخصائص وبين العقلانية، ..د ذهب بيتر بلاو إلى أن فيبر تصور البيروقراطية بوصفها جهازاً اجتماعياً يزيد من الكفاءة، كما أنها تشير في الوقت ذاته إلى شكل محدد للتنظيم الاجتماعي له خصائص نوعية. ويعتقد بلاو أن العنصرين كليهما لا يدخلان ضمن تعريف البيروقراطية، إذ أن العلاقة بين خصائص نظام اجتماعي بالذات، والنتائج المترتبة عليها، مسألة يحددها البحث الأمبيريقي. وعموماً، فإن البيروقراطية من هذا المنظور تشير إلى نموذج للتنظيم الرشيد يلائم تحقيق الاستقرار والكفاءة الإدارية. أما المفهوم الثاني فهو أن البيروقراطية تعبر عن عدم الكفاءة التنظيمية، وهذا هو التصور الذي ساد خلال القرن التاسع عشر. والواقع أن هذا التصور لا يحتاج إلى دراسات أكاديمية لتحليله، وإنما هو نابع عن الظروف الواقعية للإدارة، وربما كان ذلك هو ما يفسر عدم شيوع المصطلح بهذا المفهوم في الدراسات العلمية. ولعل «مارشال» ديموك Dimock» على وجه الخصوص هو الذي استخدم البيروقراطية كشيء يعارض الابتكار الإداري وفسر نموها في ضوء عوامل متعددة مثل: حجم التنظيم، وتزايد القواعد؛ واهتم ميرتون بالكشف عن العمليات غير الرسمية، وغير المتوقعة، داخل التنظيمات الرشيدة، كذلك ذهب ميشيل كروزييه إلى أن البيروقراطية هي تنظيم لا يستطيع تصحيح سلوكه عن طريق إدراك أخطائه السابقة، إذ أن القواعد التي تعتمد عليها البيروقراطية غالباً ما يستخدمها الأفراد لتحقيق أهدافهم الخاصة.

والمفهوم الثالث للبيروقراطية، يركز على تناولها باعتبارها تشير إلى «حكم الموظفين» وهذا هو التصور الأصلي للمصطلح الذي ظهر في كتابات دي جورني ومل. وتطور في الدراسات السياسية التي تناولت تصنيف الحكومات. وظهر هذا الاستخدام حديثاً في مقال كتبه هارولد لاسكي عن البيروقراطية في دائرة معارف العلوم الاجتماعية، إذ أن البيروقراطية هي مصطلح يستخدم لوصف النظام الحكومي الذي يشرف على إدارته عدد من الموظفين الذين لديهم قدر من القوة يمكنهم من التحكم في حريات المواطنين المدنيين. كما استعان بهذا التصور إبراهام كابلان وهارولد لاسويل في تحليلهما للقوة، وتصنيف أشكال الحكم على أساس الطبقة التي ينتمي إليها الحكام.

وهناك رابعاً تصور للبيروقراطية على أنها نوع من الإدارة العامة، وأكبر ممثلي هذا الاتجاه هو «موسوليني Mussolini» ودعاة الفاشستية، كما ظهر أيضاً في معالجات ميشيلز للقوة. ويركز هذا المفهوم على الجماعات التي تؤدي وظائف البيروقراطية أكثر من الاهتمام بالوظائف ذاتها. وقد أصبح ارتباط البيروقراطية بالإدارة العامة يمثل في السنوات الأخيرة محاولة لاستخدامها كوحدة للتحليل في الدراسات المقارنة، أو مدخل النسق العام في دراسة الحياة السياسية. وقد ظهرت دراسات عديدة للبيروقراطية من هذا المنظور. أهمها دراسات «مورشتين ماركس» عن الدولة الإدارية، و«إيزنشتات S.N. Eisenstadt» عن النظم السياسية في الإمبراطوريات، وقد خلصت هذه الدراسات إلى تصنيف للبيروقراطية يعتمد على مدى استغراقها في العملية السياسية.

أما المفهوم الخامس للبيروقراطية فهو يعتبرها «إدارة الموظفين» وقد عمل تصور فيبر لخصائص البيروقراطية على ذيوع وانتشار هذا المفهوم، وبخاصة عند الذين أجروا دراساتهم في ضوء مفاهيم فيبر، وحاولوا فحص كفاءة النموذج المثالي، وقدرته على استيعاب كافة خصائص الإدارة، ومن الدراسات التي أفادت من هذا المفهوم دراسة «رينهارد بنديكس»: العمل

والسلطة في الصناعة (١٩٥٦)، بالرغم من أنه يفضل النظر إلى النمو الإداري بوصفه تحولاً نحو البيروقراطية، كذلك هجر بيتر بلاو مفهوم البيروقراطية كتنظيم رشيد واتجه نحو تبني هذا التصور.

ويحاول المفهوم السادس وصف البيروقراطية على أنها «تنظيم»، وذلك اعتماداً على الفكرة التي مؤداها: إن الخصائص التي حددها فيبر يمكن أن تتحقق بدرجات متفاوتة في أي نموذج للتنظيم، ولهذا فإن فيبر وإن كان قد اتخذ من البيروقراطية نقطة انطلاق له، إلا أن التغيرات التي يشهدها البناء التنظيمي تجعل من الضروري إعادة النظر في مصطلحاته، وقد وجد بارسونز؛ وسيمون وبريثوس أن البيروقراطية تشير إلى التنظيمات الكبرى؛ بل لقد اقترح اتزيوني استبدالها ـ أي البيروقراطية ـ بمصطلح التنظيم؛ وذلك نظراً للمعاني السلبية التي علقت بالبيروقراطية؛ وحتى لا نتصور أن الطريق الوحيد لدراستها هو النموذج المثالي الذي صاغه فيبر. في ضوء ذلك تنوعت التصورات الخاصة بالتنظيم، فالبعض يرونه وحدة اجتماعية تحقق مجموعة أهداف محددة؛ وهناك آخرون يحصرون مجال بحوثهم في التنظيمات الكبرى. وأخذت الأبحاث أيضاً تحدد خصائص التنظيم؛ فقد أشار بريثوس إلى الحجم والتخصص والتسلسل الرئاسي ومراكز السلطة والأوليجاركية والتعزيز والعقلية والكفاءة وحدد «بينيس Bennis» قائمة أخرى تتضمن: سلسلة الأوامر؛ والقواعد؛ وتقسيم العمل؛ والاختيار وفقاً لقدرات الفرد؛ والمعايير اللاشخصية؛ أما «هيدي Heady» فقد اختزل القائمة إلى ثلاثة عناصر تحظى بالموافقة العامة وهي: التسلسل الرئاسي؛ والتباين أو التخصص؛ والاختصاص. وكانت هذه المحاولة التي قام بها هيدي تمثل دافعاً لإجراء بحوث أمبيريقية تستهدف تحديد هذه الخصائص. ومع ذلك فقد تصور البيروقراطية على أنها تنظيم تواجهه بعض الصعوبات؛ فمن العسير وضع خط يفصل بين حدود التنظيم والمجتمع، ومن العسير أيضاً الفصل بين التنظيم والإدارة، ومن الواضح أخيراً أن التسلسل الرئاسي، والقواعد، وتقسيم العمل، والخط المهني، والاختصاص، أصبحت مقومات عامة للمجتمع الحديث ككل، وليست

خصائص مقصورة على التنظيمات. وربما أمكننا أن نتحدث عن التنظيم بوصفه بيروقراطياً، لأنهما ـ أي مصطلحي التنظيم والبيروقراطية ـ جزء من البيروقراطية الكبرى التي تمثل المجتمع الحديث ذاته.

وهكذا، نصل إلى المفهوم السابع والأخير للبيروقراطية بوصفها تمثل المجتمع الحديث. وقد شجع على ظهور هذا التصور نماذج المجتمعات التي صاغها ماركس وأتباعه، ثم استخدمه «برنهام Burnham» في مؤلفه: الثورة الإدارية (١٩٤١) ومع أنه أكد في مؤلفه أهمية جماعة الإداريين في الاقتصاد، إلا أنه ذهب إلى أنه ليست هناك تفرقة بينهم وبين رجال السياسة، فحينما نقول أن الطبقة الحاكمة تمثل رجال الإدارة، فإن ذلك يعني تماماً أنها دولة البيروقراطية. كذلك لاحظ كارل مانهايم أنه ليست هناك ضرورة لوجود ثنائية تقليدية تفصل بين الدولة والبيروقراطية، أو بين المجتمع وبين وجود عدد هائل من التنظيمات الكبرى. ولقد خلص أيضاً الباحثون الذين اهتموا بالبناء الداخلي للتنظيمات إلى نتيجة مماثلة، فهذا البناء يعكس البناء الاجتماعي الأشمل، وهكذا نجد بريثوس في كتابه: مجتمع التنظيم يذهب إلى أن التنظيمات هي مجتمعات مصغرة[1].

البيروقراطية ونظريات الديمقراطية:

نتناول تحت هذا العنوان ثلاثة موضوعات أساسية هي: تغير السياق الفكري، وتشخيص البيروقراطية، وعلاج البيروقراطية. أما فيما يتعلق بالموضوع الأول فإن الأستاذ مارتن آلبرو يذهب إلى أن البيروقراطية قد نشأت عن الاهتمام بالوضع المناسب الذي يشغله الإداري في الحكومة الحديثة، حيث اهتم مفكروا القرن التاسع عشر بالمقابلة بين البيروقراطية والديمقراطية، وكان التعارض بينهما يثير أمامهم مشكلات عديدة تحتاج إلى حلول، لكن هذه الحلول لم تستطع أن تربط بين قيم الديمقراطية والظروف

---

(١) انظر معالجة لهذا الموضوع في: دكتور محمد علي محمد، علم اجتماع التنظيم: مدخل للتراث والمشكلات، دار الكتب الجامعية، ١٩٧٢.

الواقعية للبيروقراطية، فكأن جهودهم كانت موزعة عبر اتجاهين غير مترابطين هما: تحديد قيم الديمقراطية، والحصول على معلومات عن مكانة الموظفين العموميين في الحكومة الحديثة.

على أننا ما نزال نلاحظ أيضاً أن مشكلات البيروقراطية قائمة في معظم المجتمعات المعاصرة، وأن الباحثين والمواطنين يجتهدون في التوصل إلى حلول لها، وذلك في ضوء تصوراتهم للديمقراطية الحقيقة. ومع أن ماكس فيبر كان ممن يؤكدون ضرورة الفصل المطلق بين الظروف الواقعية والأحكام القيمية، إلا أنه شارك أيضاً في تقديم اقتراحات حول مشكلة العلاقة بين الديمقراطية والبيروقراطية. ويبدو أن بحث هذه المشكلة تواجهه بالضرورة صعوبة فصل العلم الاجتماعي عن الأيديولوجية. والظاهرة الجديرة بالملاحظة في هذا الصدد أن المناقشات التي دارت حول ممارسة القوة عن طريق البيروقراطية، وأثر ذلك في الحرية وفرص الديمقراطية، تعكس في الحقيقة نوعاً من التطور الفكري ونمو التحليل الفلسفي وتراكم الشواهد العلمية، كما تمثل استجابة لظهور عوامل جديدة في البيئة الاجتماعية.

ويبدو أنه من الممكن تصنيف اتجاهات التراث نحو الوظائف التي تمنح للموظفين العموميين في الدولة الديمقراطية في ثلاثة مواقف هي: أولاً أنهم اكتسبوا قدراً هائلاً من القوة، الأمر الذي يقتضي المراجعة التي تجعلهم يستعيدون وضعهم الأسبق وثانياً، أنه من الطبيعي أن يحصلوا على مزيد من القوة، لكن المشكلة الأساسية تتمثل في استخدام هذه القوة بحكمة، ثالثاً وأخيراً أن القوة مطلب شرعي للموظفين، ألا أنه من الضروري البحث عن أفضل طرق توزيع القوة على الخدمات التي يقومون بها. وعموماً، فإن الاتجاه السائد بين الدارسين الآن يتمثل في فشل الإداريين في الاستجابة لمطالب الجمهور، وإن ذلك بدوره يعد من بين أسباب مشكلة البيروقراطية. ولا شك أن هناك ظروفاً متعددة يمكن أن يحدث معها ذلك وقد لا يؤثر نظام الرقابة المحكم في التقليل من خطورة

هذا الموقف. والواقع أن سهولة نظام الاتصال بين الموظفين الحكوميين والجمهور يعتمد على وجود ثقافة مشتركة وفهم تبادل بين الطرفين، ولن يتحقق ذلك إلا إذا تم اختيار الموظفين بحيث يمثلو ن كل قطاعات المجتمع، وهذا بالطبع يقتضي تعديل نظم التعيين في الوظائف الحكومية. وقد ظهرت هذه الفكرة بوضوح في مؤلف كتبه «كنجزلي I.D.Kingsly» عن: البيروقراطية النيابية (١٩٤٤)، وهي دراسة للخدمة المدنية في بريطانيا، ذهب فيها إلى أن سلوك موظفي الحكومة هو في واقع الأمر سلوك سياسي، إلا أن نظم اختيار الموظفين لا تزال تمنح الفرصة للأفراد ذوي الانتماءات الطبقية الخاصة، بحيث يمكن القول أنهم يصلحون فقط للتعامل مع الأحزاب المحافظة، ومن ثم فإن لنا أن نتوقع أنهم سيدخلون في صراع مع حزب العمال.

أما فيما يتعلق بالحلول الممكنة لمشكلة البيروقراطية، فيمكن القول بداءة أن علاج مشكلات البيروقراطية لا بد أن يختلف باختلاف هذه المشكلات ذاتها، فالذين يهتمون بدرجة استغراق موظفي الخدمة المدنية في صنع السياسة، سوف يقترحون لعلاج هذه المشكلة، مزيداً من ميكانيزمات الضبط والرقابة الرسمية، ومن ثم يكون هذا الإ[illegible]، محققاً للديمقراطية الإدارية، وهذا هو الموقف الذي تبناه «هاينمان Hynerr» في مؤلفه عن البيروقراطية والديمقراطية (١٩٣٠). وتوجد في مقابل هذا الاتجاه وجهة نظر أخرى يعرضها كارل فريدريتش، يخالف فيها آراء ماكس فيبر فيما يتعلق بالإدارة الرشيدة، إذ يرى فريدريتش أن من الممكن أن يشارك موظفو الخدمة المدنية مشاركة فعالة في عملية اتخاذ القرارات، فذلك إجراء من شأنه أن يرفع روحهم المعنوية، فضلاً عن النهوض بالقيم التي يتبناها هؤلاء الموظفون، والارتفاع بمستوى مهاراتهم الفنية ومعرفتهم العلمية.

وعلى أية حال، فمن الواضح أن اختلاف طرق علاج مشكلات البيروقراطية يعكس مواقف مختلفة في العلوم الاجتماعية والسياسية من

حيث الأهمية النسبية للمصادر الرسمية وغير الرسمية التي ينشأ عنها التماسك في التنظيمات، أو عقاب المذنبين وعلاجهم، أو العنف أو التجانس كأسس للنظام الاجتماعي ومعني ذلك أيضاً أن مسألة العلاقة بين البيروقراطية والديمقراطية تثير دائماً حواراً أيديولوجياً بين الدارسين الذين تصدوا لعلاج مشكلات البيروقراطية في المجتمع الحديث، وغالباً ما يكون هذا الحوار مستتراً لا يعبر عنه الكاتب بوضوح.

خاتمة

مفهوم البيروقراطية في العلوم الاجتماعية والسياسية

كان الهدف الرئيسي للمعالجات السابقة هو أن نتتبع مسار استخدامات مصطلح البيروقراطية بالكشف عن الصلات التاريخية والمنطقية بين الاستخدامات. ويمكن تفسير التحولات والتعديلات التي طرأت على مضمون هذا المصطلح في ضوء فهمنا للوقائع الخاصة بالميادين المختلفة التي طبق فيها، فمن الملاحظ أن قوة الدولة قد تزايدت في القرن الثامن عشر، وأخذت الحكومة تمارس مزيداً من الوظائف في القرن التاسع عشر، وازداد الأمر أكثر فأكثر خلال القرن العشرين، والدليل الواضح على هذا التطور هو تزايد نسبة السكان الذين يعملون في الخدمات العامة، وانتشار التنظيمات وكبر حجمها في المجتمع الحديث، الأمر الذي أدى بالضرورة إلى ازدياد عدد أولئك الذين يقومون بمهام إدارية. ولقد صاحبت هذه التغيرات الكمية تغيرات أخرى كيفية في البناء التنظيمي، سواء تعلق ذلك بالحكومة، أو بغيرها من التنظيمات. مثال ذلك: الفصل بين ملكية التنظيم وإدارة عمليات الإنتاج، وهذا راجع بالطبع إلى تطور أساليب الإدارة والاعتماد على الخبرة الفنية المتخصصة في هذا المجال. كما أن الظاهرة الجديرة بالملاحظة في المجتمع الحديث هي اتساع نطاق التنظيم الرشيد في اكتساب البناء التنظيمي لعناصر جديدة. وهذه الظاهرة تعتبر محورية في فهمنا لخصائص المجتمع المعاصر.

وكانت هذه الظروف الواقعية مسؤولة إلى حد كبير عن المعاني المختلفة التي اكتسبها مصطلح البيروقراطية خلال تطوره التاريخي. فلقد ارتبط كل تغير بنائي بظهور تصور جديد للبيروقراطية. وعموماً، فإننا نستطيع القول بأن هناك ثلاثة اتجاهات فيما يتعلق بمفهوم البيروقراطية: الأول هو استخدام المصطلح للإشارة إلى البناء التنظيمي، بصفة عامة، والثاني يفضل أن يقصر هذا المصطلح على الحكومة التي يمارس فيها موظفو الخدمة المدنية قوة الدولة، أما الاتجاه الثالث فيمثل أولئك الذين يستخدمون المصطلح كما ظهر في الكتابات المبكرة.

إن الموقف في العلوم الاجتماعية والسياسية يجعلنا نستخلص نتيجة مؤداها: إن المعاني والدلالات التي كتب لها الاستمرار عبر التطور التاريخي لمصطلح البيروقراطية، هي تلك التي استخدمها أصحابها كجزء من إطار تصوري أوسع وأشمل، مثلما فعل ماكس فيبر، وربما جون ستيوارت مل، حينما كان مفهوم البيروقراطية يرتبط بمجموعة مفاهيم أخرى متسقة منطقياً. والأمل معقود على كل محاولة لتوضيح هذا المفهوم بأن تؤدي إلى مزيد من التقدم للبحوث في هذا المجال، خاصة وإننا لم نقنع بسرد المعاني المختلفة للمصطلح، وإنما جعلنا مهمتنا الأولى هي تتبع تطوره من خلال الارتباطات المنطقية والتاريخية للمفاهيم، مما جعل مصطلح البيروقراطية أداة تصورية تمكننا من التعرف على طائفة هائلة من المشكلات، منها علاقة الأفراد بالخصائص التنظيمية المجردة، وهذه ولا شك مسألة تهم المتخصصين في العلوم الاجتماعية، والمواطنين على السواء.

مراجع مختارة

أولاً - طبيعة علم السياسة:

1 - Stephen K. Bailey *et sl.*, *Research frontiers in politics and Government: Brookings Lectures 1955* (Brookings, 1955).

2 - Arnold Brecht, *Political Theory* (Princeton University Press, 1959).

3 - David E. Butler, *The Study of Politcial Behaviour* (Hutchinson, 1958).

4 - J.H. Chamberlin, *Careers for Social Sctentists* (Walck, 1961).

5 - Committee for Advancement of Teaching, American Political Science Association, *Goals for Political Sciences* (William Sloane, 1951).

6 - *Contemporary Political Sciences: A Survey of Methods, Research and Teaching* (UNESCO, 1950).

7 - Bernard Crick, *The American Science of Polities* (Routledge and Kegan. Paul, 1959).

8 - Hitchrer and Harbold, *Modern Government*, Dood, Mead and Gompang, N.Y, 1966.

9 - David Easton, *The Political System. An Inquiry into the State of Political Science* (Knopf, 1953).

10 - Heinz Eulau, *The Behavioral Persuasion in Politics* (Random House, 1963).

11 - Heinz Eulau, Samuel J. Eldersveld, and Morris Janowitz (eds.), *Political Behavior. A Reader in Theory and Research* (Free Press, 1956).

12 - Carl J.Freidrich, *Man and His Government* (McGraw - Hill, 1963).

13 - Lyman J. Goald and E. W. Steele, *People, Power, and Politics. An Introductory Reader* (Randem House, 1961).
14 - Howard D. Hamilton (ed.), *Political Institutions* (Houghton Miffin, 1962).
15 - Charles Hyneman, *The Study of Polities, The Present State of American Political Science* (University of Illinols Press, 1959).
16 - Harold D. Lasswell and Abraham Kaplan, *Power and Society, A Framework for Political Inquiry* (Yale University Press, 1950).
17 - Harold D. Lasswell, *The Future of Political Science* (Atherton, 1963).
18 - Leslie Lipson, *The Great Issues of Politics, 2nd ed.* (Prentice - Hall, 1960).
19 - Charles E. Merriam, *Systematic Politics* (University of Chicago Press, 1945).
20 - Dorothy M. Pickles, *Introduction to Politics* (Sylvan, 1951).
21 - Austin Ranney (ed.), *Essays on the Behavioral Study of Politics* (University of Illinois Press, 1962).
22 - Arnold A. Rogow (ed.), *Government and Politics. A Reader* (Crowill 1961).
23 - W. G. Runciman, *Social Science and Political Theory* (Cambrid University Press, (1963).
24 - Leo Strauss, *What is Political Philosophy?* (Free Press, 1959).
25 - Vernon Van Dyke, *Political Science. A Philosophical Analysis* (Stanford University Press, 1660).
26 - Dwight Waldo: *Political Science in the United States of Americas A Trand Report* (UNESCO, 1956).
27 - T. D. Weldon. *The Vocabulary of politics* (Penguin, 1953).
28 - Roland Young (ed.), *Approaches to the Study of Politics Twenty - two Essays Exploring the Nature of Politics and the Methods by Which It Can Be Studied* (North Western University Press, 1958).

ثانياً: المجتمع السياسي:

29 - Ernest Barker, *Principles of Social and Political Theory* (Oxford University Press, 1951).
30 - Waldo Brown (ed.), Leviathan in Crisis (Viking, 1946).

31 - William Ebenstein, *Today's Isms, 4th ed.* (Prentice - Hall, 1964).
32 - Erich Fromm, *The Sane Society* (Rinehart, 1955) *Builds, upon the psychological view displayed carlier in Esccpe from freedom* (Rinehart, 1941) *and Man for Himself* (Rinehart, 1947).
33 - Sebastian de Grazia, *The Political Community* (University of Chicago Press, 1948).
34 - Jean Goltmann, *The Urbanized Northeastern Seabeard of the United States* (Twentieth Centary Fund 1961).
35 - Bertrand de Jouvenel, in *on Power* (Viking, 1949) and *Sovereignity* (University of Chicago Press, 1957).
36 - Harold J. Laski, *A Grammar of Politics, 4th ed.* (Allen and Unwin, 1938).
37 - Walter Lippmann, *The Good Society* (Little, Brown, 1937).
38 - Robert M. Maclver, *The Web of Government* (Macmillan: 1947) is and original and penetrating study of the rise and nature of political communities and of the place of myth and authority in them.

ثالثاً: المجتمع والدولة:

39 - William C. Macleod, *The Origin and History of Politics* (Wiley, 1931).
40 - R. H. Lowie, *The Origin of the State* (Harcourt, race, 1927).
41 - E. M. Sait, *Political Institutions: A Preface* (Appleton Century, 1938).
42 - N. D. Fustel de Coulanges, *The Ancient City* (Doubleday, 1956).
43 - Alfred Zimmern, *The Greek Commonwealth, 2nd ed.* (Oxford University Press, 1915).
44 - Leon Homo, *Reman, Political Institutions,* 2nd ed; (Barnes and Noble, 1962).
45 - Marc Bloch, *Feudal Society* (Routledge and Kegan Paul, 1961).
46 - J. H. Morall, *Political Thought in Medieval Times.* 2nd ed. (Hutchinson, 1960).
47 - Carl Stephenson, *Medieval Feudalism* (Cornell University Press, 1956).
48 - William Kornhauser, *The Politics of Mass Society* (Free Press, 1959).

49 - R. M. MacIver. *Community*. 3rd ed. (Macmillan, 1931).
50 - David Riesaman *et al.*, *The Lonely Crowd*. abridged edition with a new preface (Yale University Press. 1961).
51 - G E. G. Catlin. *The Science and Method of Politics* (Knopf, 1927).
52 - Bernard Crick. *In Defense of Politics* (University of Chicago Press, 1962).
53 - John Dewey. *The Public and Its Problems* (Gateway Books, 1946).
54 - Harold J. Laski, *The State in Theory and Practice* (Viking, 1935).
55 - H. D. Lasswell, *Politics Who Gets What, When, How* (Meridian Books, 1938).
56 - Karl Loewenstein, *Political Power and the Governmental Process* (University of Chicago. Press, 1957).
57 - Charles E. Merriam, *Political Power* (McGraw - Hill, 1934).
58 - Frederick M. Watkins, *The State as a Concept in Political Science* (Harper, 1934).
59 - R. M. MacIver, *The Modern State* (Oxford University Press, 1926).
60 - Daniel J. Boorstin, *The Genius of American Politics* (University of Chicago Press, 1953).
61 - Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (Yale University Press. 1946).
62 - Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (Wiley. 1953).
63 - K. W. Deutsch and W. J. Folz (eds.), *Nation - Building* (Atherton, 1963).
64 - Carlton J. H. Hayes, *Nationalism A Religion* (Macmillan 1960).
65 - Frederick Herz. *Nationality in History and Politics* (Kegan Paul, 1944).
66 - Boyd C. Shafer. *Nationalism; Myth and Reality* (Harcourt. Brace, 1955).
67 - Louis L. Sayder, *The Meaning of Nationalism* (Rutgers University Press, 1954).

رابعاً: الديمقراطية:

68 - A. F. Hattersley, *A Short History of Democracy* (Cambridge University Press, 1930).
69 - Leslie Lipson, *The Democratic Civilization* (Oxford University Press, 1964).
70 - A. H, M. Jones, *Athenian Democracy* (Blackwell, 1957).
71 - G. P. Gooch, *English Democratic Ideas in the Sevnteenth century* (Harper Torchbooks, 1959).
72 - Edwin Mims, Jr., *The Majority of the People* (Modern Age Books, 1941).
73 - J. L. Talmon, *The Rise of Totalitarian Democracy* (Beacon, 1952).
74 - Leonard T. Hobhouse, *Liberalism* (Holt, 1911).
75 Ernest Barker, *Reflections on Government* (Oxford University Press, 1942).
76 - Carl L. Becker, *Modern Democracy* (Yale University Press, 1941).
77 - C.W. Cassinelli, *The Politics of Freedom. An Analysis of the Modern Democratic State* (University of Washington Press, 1961).
78 - Robert A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (University of Chicago Press. 1956).
79 - Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy* (Harper; 1957).
80 - Carl J. Friedrich, *The New Image of the Common Man* (Beacon, 1950.)
81 - John H. Hallowell, *The Moral Foundations of Democracy* (University of Chicago Presr, 1954).
82 - F.A. Hermens, *The Representative Republic* (University of Notre Dame Press, 1958).
83 - A.D. Lindsay, *The Modern Democratic State* (Oxford University Press, 1943).
84 - Henry B. Mayo, *An Introduction te Democratic Theory*, (Oxford University Press, 1960).
85 - Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness* (Scribner, 1944).
86 - Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*,

3rd ed. (Harper, 1950).
87 - Yves R. Simon, *Philosophy of Democratic Gouvernment* (University of Chicago Press, 1951).
88 - T.V. Smith, *The Ethics of Compromise and the Art of Containment* (Starr King, 1951).
89 - M.T. Swabey, *Theory of the Democratic State* (Harvard Univerlity Press, 1937).
90 - Rapert Emerson, *From Nation to Empire* (Harvard University Press, 1960).
91 - Edmond Cahu, *The predicament of Democratic Man* (Macmillan, 1961).
92 - George A. Graham, *America's Capacity to Govern* (University of Alabama Press, 1900).
93 - Suzanse Labin, *The Secret of Democracy* (Vanguard, 1955).
94 - Seymonr M. Lipset, *Political Man* (Doubleday, 1900).
95 - Thomas, L. Thorson, *The Logic of Democracy* (Holt, 1962).
96 - Joseph Tossman, *Obligation and the Body Politic* (Oxford University Press, 1960).

خامساً: مناهضة الديمقراطية:

97 - Guy Stanton Ford (ed.), *Dictatoship in the Modern World* (University of Minnesota Press, 1939).
98 - R.N. Carew Hunt, *The Theory and Practics of communism*, 5th ed. (Macmillan, 1957).
99 - Sidney Hook, *Marx and the Marxists: The .Ambigeous Legacy* (Van Nostrand, 1955).
100 - Alfred G. Meyer, *Marxism: The Unity of Theory and Practice* (Harvard University Press, 1954).
101 - Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, 3rd ed. (Harper, 1950).
102 - Gustav A. Wetter, *Dialectical Materialism A Historical and Systematic Survey of Philosophy in the Soviet Union*, rev. ed. (Praeger, 1963).
103 - Adam B. Ulam, *The Unfinished Revolution, An Essay on the Sources of Influence of Marxism and Communism* (Random House, 1960).

104 - Z.K. Brzezinski, *Ideology and Power in Soviet Politics* (Praeger, 1962).
105 - R. T, Holt and J.E. Turner (eds.) *Soviet Union Paradox and Change* (Holt, 1962).
106 - David Footman (ed.) *International Communism* (Southern Illinois University Press, 1960).
107 - Elliot R. Goodman, *The Soviet Design for a World state* (Columbia University Press, 1960).
108 - Milovan Djilas, *The New Class* (Praeger, 1957).
109 - Allan Bullock, *Hitler, A Study in Tyranny*, 2nd ed. (Harper, 1964).
110 - William Ebenstein, *The Nazi State* (Farrar and Rinehart, 1943).
111 - Herman Rauschning, *The Revolution of Nihilism* (Alliance, 1939).
112 - William Ebenstein, *Fascist Itlay* (American Book, 1939).
113 - Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2nd ed. (Meridian, 1958).
114 - C.J. Friedrich (ed.), *Totalitarisnism* (Harvard University Press, 1954).
115 - C.J. Friedrich and Z.K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, rev. ed, (Praeger, 1961).
116 - Erich Fromm, *Escape from Freedom* (Rinchart, 1941).
117 - John K. Galbraith, *The Affluent Society* (Honghton Mifflin, 1958).
118 - Friedrich von Hayek, *The Road to Serfdom* (University of Chicago Press, 1944).
119 - Barbara Wooton, *Freedom Under Planning* (University of North Carolina Press, 1945).
120 - B. Bottomore, *Elites and Society* (Watts, 1964).
121 - Charles Frankel, *The Democratic Prospect* (Harper, 1962).
122 - Robert J. Harris, *The Quest for Equality* (Louisiana State University Press, 1960).
123 - Emil Lederer, *The State of the Masses* (Norton, 1940).
124 - Walter Lippmann, *Essays in the Public Philosophy* (Mentor, 1956).
125 - Gunnar Myrdal, *Beyond the Walfare State* (Yale University

Press, 1960).
126 - J. Ortega Y Gasset, *The Revolt of the Massess* (Norton, 1932).
127 - R.S. Raukin and W.R. Dallmayr, *Freedom and Emergency Powers in the Cold War* (Appleton-Centuty - Crofts, 1964).
128 - Clinton Rossiter, *Conservalism in America,* ed. (Vintage Books, 1962).
129 - Francis E. Rourke, *sacrecy and Publicity: Dilemmas of Democracy* (Johns Hopkins University Press, 1961).
130 - Renzo Sereuo, *The Rulers* (Praeger, 1962).
131 - David Spitz, *Patterns of Anti-Democratic Thought* (Macmilian, 1949).
132 - C.O. Porter and R.J. Alexander, *The Struggle for Democracy in Latin America* (Mrcmillan, 1961).
133 - Immanuel Wallerstein, *Africa: The Politics of Independence* (Vintage Books, 1961).

سادساً: النظام العام والحرية:

134 - Carl Becker, *Freedom and Responsibility in the American Way of Life* (Knopf, 1947).
135 - Morroe Berger et al. (eds.), *Freedom and Centrol in Modern Society* (Van Nostrand, 1954).
136 - Harold Laski, *Liberty in the Modern State*, New ed. (Allen and Unwin. 1948).
137 - Peter Laslett *et al, Philosephy, Politics and Society* (Macmillan, 1956).
138 - H. Mark Roelofs, *The Tension of Citizanship* (*Rinehart*, 1957).
139 - F. Lyman Windolph, *Leviathan and Natural Law* (Princeton University Press, 1951).

سابعاً: نظم الحكومات:

140 - Harry Ekstein and D.E. Apter (eds.), *Comparative Politics: A Reader* (Free Press, 1963).
141 - R.C. Macridis and B.E. Brown, *Comparative Politics Notes and Readings,* rev. ed. (Dorsey, 1964).

142 - Gwendolen M. Carter and John H. Herz, *Major Foreign Powers*, 4th ed. (Harcourt, Brace, 1962).
143 - Robert G. Neumann, *European and Comparative Government*, 3rd ed. (McGraw-Hill, 1960).
144 - Samuel H. Beer and Adam B. Ulam, *Patterns of Government: the Major Political Systems*, 2nd ed. (Raudom House).
145 - Taylor Cole (ed), *European Political Systems*, 2nd ed. (Knop, 1959).
146 - G. Lowell Field, *Government in Modern Society*, (McGraw-Hill, 1951).
147 - R. McGregor Dawson, *The Government of Canada*, 4th ed. (University of Toronto Press, 1963).
148 - James M. Buras and Jack W. Peltason, *Government by the People*, 5th ed.
149 - Thomas H. Eliot, *Govering America: The Politics of a Free People*, 2nd ed. (Dodd, Mead, 1964)
150 - J. C. Livingston and R. G. Thompson, *The Consent of the Governed: An Introduction to American Government*, (Macmillan, 1963).
151 - J. Harvey and L. Bather, *The British Constitution*, (St. Martin,s, 1963).
152 - Graeme C. Moodie, *The Government of Great Britain*, 2nd ed. (Growell, 1964).
153 - Merle Fainsod, *How Russia Is Ruled*, rev. ed. (Harvard University Press, 1964).
154 - Richard C. Gripp, *Patterns of Soviet Politics*, (Dorsey Press, 1963).
155 - Herbert McClosky and J. E. Turner, The *Soviet Dictatorship*, (McGraw-Hill, 1960).
156 - Z. K. Brzezinski, *The Soviet Bloc Unity and Conflict*, rev. ed. (Praeger, 1961).
157 - Hugh Seton-Watson, *The East European Revolution*, 3rd ed. (Praeger, 1956).
158 - H. E. Davis, *Government and Politics in Latin America*, (Ronald, 1958).
159 - Don Pereiz, *The Middle East Today*, (Holt, 1963).
160 - George McT. Kahin (ed.), *Major Governments of Asia*, 2nd

ed. (Cornell University Press, 1963).
161 - G. M. Carter (ed.), *African One-Praty States*, (Cornell University Press, 1962).
162 - Gabriel Almond and James L. Colman (eds.), *The Politics of the Developing Areas*, (Princeton University Press, 1960).
163 - John H. Kautsky (ed.), *Political Changs in Underdeveloped Countries, Nationalism and Communism*, (Wiley, 1962).

ثامناً: الإدارة والبيروقراطية:

164 - William J. Siffin (ed.), *Toward the Comparative Study of Public Administration*, (Indiana University Department of Government, 1957).
165 - Paul Meyer, *Administrative Organization, A Comparative Study of the Organization of Public Administration*, (Stevens, 1957).
166 - Dwight Waldo, *The Administrative State: A Study of the Political Theory of American Public Administration*, (Ronald, 194[illegible]).
167 - *Public Policy, A Yearbook of the Graduate School of Public [illegible]istration, Harvard University*, (Harvard University [illegible]nnually).
168 - [illegible]mon Fabricant, *The Trend of Government Activity in the [illegible] States Since 1900*, (National Bureau of Economic Research, 1952).
169 - M. Fainsod, L. Gordon, and J. C. Palamountain, *Government and the American Economy*, 3rd ed. (Norton, 1959).
170 - Gilbert Walker, *Economie Planning by programme and Control in Britain*, (Macmillan, 1957).
171 - Warren Raum, *The French Economy and the State*, (Princeton University Press, 1958).
172 - Mario Einaudi et al., *Nationalization in France and Italy*, (Cornell University Press, 1955).
173 - Oliver Franks, *Central Planning and Control in War and Peace*, (Harvard University Press, 1947).
174 - Harry Schwartz, *Russia,s Soviet Economy*, 2nd ed. (Prentice-Hall, 1954).

175 - Charles Hyneman, *Bureaucracy in a Democracy,* (Harper, 1950).
176 - John Whyatt, *The Citizen and the Administration: The Redress of Grievanees, (Stevens, 1961).*
178 - John Gaus et al., The Frontters of Public Administration, (University of Chicago Press, 1936).
179 - J. R. Pennock, *Administration and the Rule of Law,* (Farrar and Rinchart, 1941).
180 - James L. McCamy, *Science and Public Administration,* (University of Alabama Press, 1960).
181 - *Inter-University Case Program,* (University of Alabama Press).
182 - Joseph La Palombara (ed.), *Bureaucracy and Political Development,* (Princeton University Press, 1963).
183 - Fred W. Riggs, *Administration in Developing Countries,* (Houghton Mifflin, 1964).
184 - F. Morstein Marx (ed.), *Elements of Public Administration,* (Prentice-Hall, 1959).
185 - Marshall E. Dimock and G.O. Dimock, *Public Administration,* 3rd ed. (Holt, 1964).
186 - John M. Pfiffner and Robert V. Presthus, *Public Administration,* 4th ed. (Ronald, 1960).
187 - E. N. Gladden, *The Essentials of Public Adminstration,* 2nd ed. (Stamles, 1958).
188 - W. J. M. MacKaenzie and J. W. Grove, *Central Administration in Britain,* (Longmans, Green, 1957).
189 - F. M. G. Willson, *Administrators in Action, British Case Study,* (Allen and Unwin, 1961).
190 - Georges Langrod, *Some Current Problems of Admisitration in France Today,* (University of Puerto, Rice, 1961).
191 - Brian Chapman, *The Profession of Government The Public Service in Europe,* (Macmillan, 1959).
192 - O. Glenn Stahl, *Public Personnel Administration,* 5th ed., (Harper, 1963).
193 - Norman J. Powell, *Personnel Administration in Government, (Prentice-Hall, 1956).*
194 - William A. Robson (ed.), The Civil Service in Britain and

France, (Hogarth, 1956).
195 - J. E. Hodgetts and D. C. Gorbett (eds.), *Canadian Public Administration*, (Macmillan, 1960).
196 - F. Morstein Marx, *The Administrative State, An Introduction to Bureaucracy*, (University of Chicago Press, 1957).
197 - R. K. Merton et al. (eds.), *Reader in Bureaucracy*, (Free Press, 1952).
198 - Austin F. MacDonald, *American State Government and Administration*, 5th ed. (Crowell, 1955).
199 - William Anderson et al., *Government in the Fifty States*, (Holt, 1960).
200 - Charles R. Andrian, *State and Local Government: A study in the Political Process*, (Mcgraw-Hill, 1960).
201 - Samuel Humes and E. M. Martin, *The Structure of Local Governments Throughout the World*, (Nijhoff, 1961).
202 - Charles R. Adrian. *Governing Urban America*, 2nd ed. (McGraw-Hill, 1961).
203 - George S. Blair, *American Local Government*, (Harper, 1964).
204 - Oliver P. Williams and Charles Press, *Democracy in Urban America*, (Rand McNally, 1961).
205 - Webb S. Fiser, *Mastery of the Metropolis*, (Prentice-Hall,1962).
206 - Werner Z. Hirsch (ed.), *Urban Life and Form*, (Holt, 1963).
207 - S. D. Clark (ed.), *Urbanism and the Changing Canadian Society*, (University of Toronto Press, 1961).
208 - R. A. A. Chaput De Saintonge, *Public Administration in Germany*, (Weidenfeld and Nicelson, 1961).
209 - Brian Chapman, *Introduction to French Local Government*, (Allen and Unwin, 1953).
210 - W. Eric Jackson, *The Structure of Local Government in England and Wales*, 4th ed. (Longmans, 1960).
211 - Donald C. Rowat, *Your Local Government; A Sketch of the Municipal System in Canada*, (Macmillan, 1955).
212 - W. A. Robsen (ed.), *Great Cities of the World: Their Governments, Politics, and Planning*, (Allen and Unwin, 1954).

تاسعاً: العلاقات الدولية:

213 - Quincy Wright, *The Study of International Relations* (Apple-

ton - Century - Crofts, 1955).
214 - H. V. Harrison (ed.), *The Role of Theory in International Relations*, (Van Nostrand, 1964).
215 - Norman D. Palmer and H. C. Perkins, *International Relations*, 2nd ed. (Houghton Mifflin, 1959).
216 - Charles P. Schleicher, *International Relations: Cooperation and Conflict*, (Prentice-Hall, 1962).
217 - Fred Greene, *Dynamics of International Relations*, (Holt, 1964).
218 - John J. Herz, *International Politics in the Atomic Age*, (Columbia University Press, 1959).
219 - W. W. Kulski, *International Politics in a Revolutionary Age*, (Lippinsett, 1964).
220 - Georg Schwarzenberger, *Power Politics; A Study of World Society*, 3rd ed. (Stevens, 1964).
221 - Kurt London (ed.), *New Nations in a Divided World; The International Relations of the Afro-Asian States*, (Praeger, 1964).

الفهــرس

تصدير ٥

الباب الأول

علم السياسة: أسسه وموضوعاته ومناهج البحث فيه

الفصل الأول: طبيعة علم السياسة وصلته بالعلوم الأخرى ١١

الفصل الثاني: مناهج البحث في علم السياسة ٣٧

الباب الثاني

تطور النظريات السياسية

منذ الفكر اليوناني حتى عصورنا الحاضرة

الفصل الأول: النظريات السياسية عند الإغريق ٥٥

الفصل الثاني: النظريات السياسية خلال العصر الروماني والعصور الوسطى ٩١

الفصل الثالث: النظريات السياسية خلال عصر النهضة والعصر الحديث ١١١

الفصل الرابع: النظريات السياسية المعاصرة ١٨٣

الباب الثالث

السياسة والمجتمع

الفصل الأول: الدولة وأشكال الحكومات ٢٥٧

الفصل الثاني: السيادة والقانون ٢٩١

الفصل الثالث: الديمقراطية ٣١٣

الفصل الرابع: الأيديولوجية السياسية ٣٣٣
الفصل الخامس: البيروقراطية ٣٥٣
خاتمة ٣٩٧
مراجع مختارة ٣٩٩